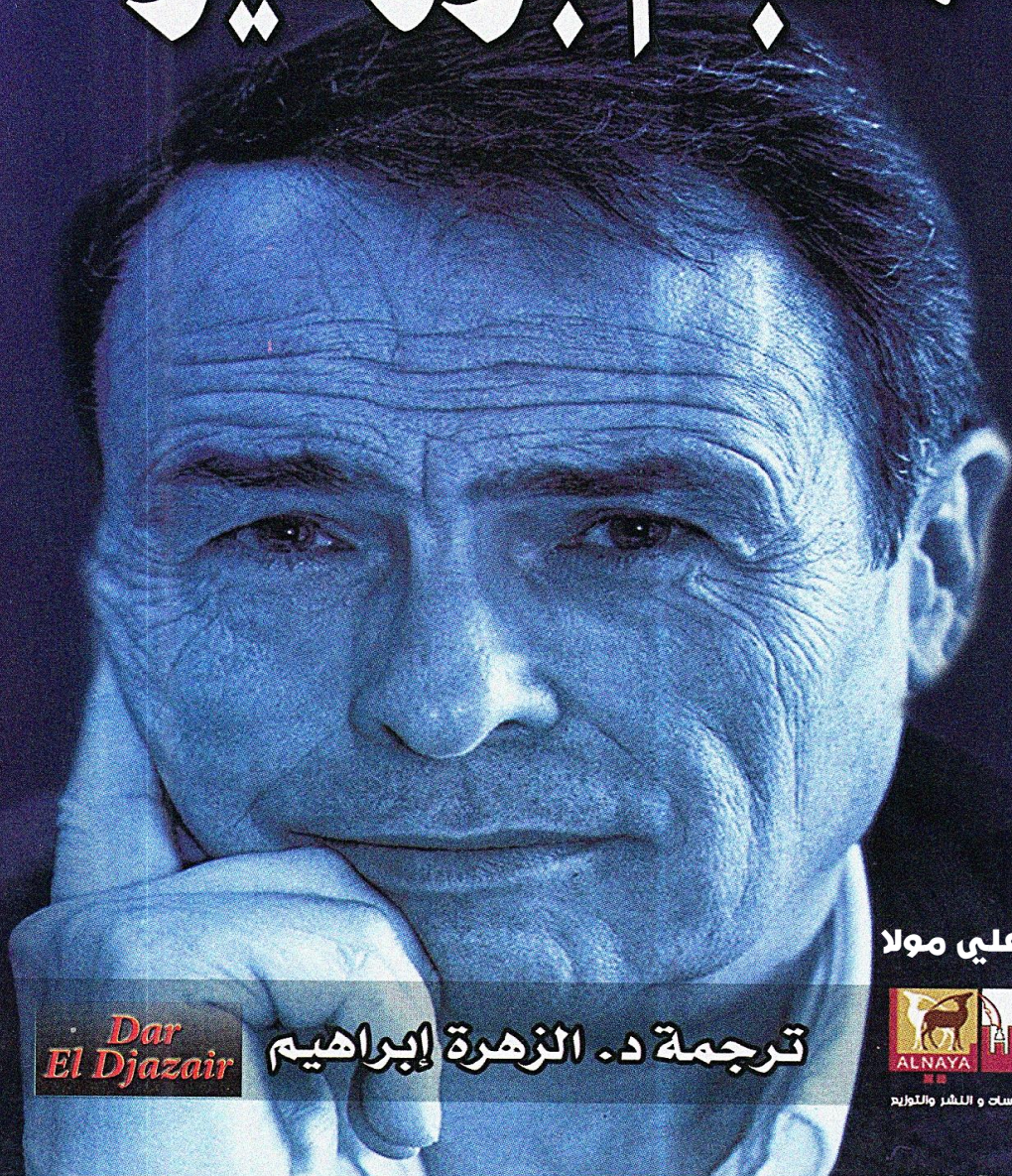


كريستيان شوفيري

ستيغان شوفالييه

# معجم بورديو



علي مولا

*Dar*  
**El Djazair**

ترجمة د. الزهرة إبراهيم



للدراسات و النشر والتوزيع





معجم بورديو

Stéphane Chevallier  
Christiane Chauviré

**Dictionnaire  
Bourdieu**

Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

**Dictionnaire  
Bourdieu**

Stéphane Chevallier  
Doctorant à l'université de Paris 1- Panthéon-  
Sorbonne

Christiane Chauviré  
Professeur à l'UFR de philosophie  
De l'université de Paris 1- Panthéon-Sorbonne



تأليف: ستيفان شوفالييه  
كريستيان شوفيري

# معجم بورديو

ترجمة: د. الزهرة إبراهيم



*Dar  
El Djazair*



2013

- الكتاب : معجم بورديو
- تأليف : ستيفان شوفالييه - كريستيان شوفيري
- ترجمة د. الزهرة إبراهيم
- الطبعة الأولى 2013
- عدد النسخ 1000 نسخة
- عدد الصفحات : 314
- حقوق النشر محفوظة
- الإخراج الفني والغلاف: مناف نفاع

الناشر:



الشركة الجزائرية للنشر  
طريق القاصد

**Dar**  
**El Djazair**



08 شارع محمد طويلب  
سيدي امحمد - ولاية الجزائر  
Tel: 0021321717302  
MOB: 00213553437195  
FAX: 0021321717536  
email: alg.syr@hotmail.com

دمشق ص. ب : 2322  
+ 963 11 56399561  
+ 963 11 56399560  
+ 963 944 624 693  
safi\_nayaa@hotmail.com  
muhakat2009@hotmail.com

سورية -  
هاتف:  
فاكس:  
جوال:  
البريد الإلكتروني:

الإشراف العام

صافي علاء الدين

Copy Right © AlNaya Publishing

لا يسمح بطباعة هذا الكتاب أو تصويره أو نسخه  
بأية وسيلة من الوسائل إلا بإذن خاص ومسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, including recording, or any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher.

## فهرس المداخل

7	مقدمة المترجمة .....
13	لوحة المداخل عربي - فرنسي .....
15	مقدمة معجم بورديو .....
23	إستيمولوجيا علم الاجتماع .....
29	استراتيجية .....
38	استعداد .....
46	إعادة الإنتاج .....
54	اقتصاد الممارسات .....
59	بنوية .....
67	تاريخانية .....
72	تبرير .....
80	تخطيطية .....
88	تخلفية .....
94	تغيرية .....
103	تميز .....
111	جسد .....
121	حتمية .....
128	حرية .....
135	حسن عملي .....
140	حسن مشترك .....
147	حقل .....
153	دوكسا، موقف دوكسي .....

157	دولة.....
162	رأسمال.....
168	زمن.....
172	سكولا.....
177	السلطة الرمزية.....
184	سوسيولوجيا علم الاجتماع.....
188	سيطرة.....
197	طبقة.....
200	ظاهراتية.....
207	عادة.....
212	علاقة.....
219	عنف رمزي.....
224	فاعل.....
228	فضاء اجتماعي وموقع.....
234	فعل.....
239	فلسفة.....
249	فهم وتفسير سوسيولوجي.....
256	قاعدة.....
260	كلي.....
264	لاوعي.....
270	ليبيدو.....
279	نوموس.....
284	هابيتوس.....
289	وهم.....
297	المراجع المعتمدة في الترجمة.....
307	ملحق: مراسلات حول ترجمة معجم بورديو مع ستيفان شوفالييه.....



## مقدمة المترجمة

انبثقت رغبة ترجمة هذا المعجم بدءاً من حاجة أكاديمية اقتضتها مطالب معرفية خاصة بحقل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا لتزويد أبحاث تشدني، أكثر فأكثر، إلى مقارنة معطيات وظواهر وممارسات مادية ومجردة، تهم أساليب عيش المجتمعات الواحية باعتبارها مشركات ذات خصيصات ثقافية، بحيث استطاعت أن تبني لها نسقا من العلاقات والتفاعلات داخل مجال جغرافي يمتد من صحراء الجنوب الشرقي المغربي باتجاه المجال الواحي لشبه الجزيرة العربية، كما أنها قاومت، بكثير من العنف، مجموع متغيرات حضارية بقصد صيانتها وضمان استمراره، لكن من غير أن تحسم بشكل فاصل بقاءه على أصوله وطبيعته. في هذا التجاذب المحتدم، اكتشفت حقلا خصبا للدراسة الأنثروبولوجية، انطلق من مساءلة المخطوطات الأدبية والعلمية، ثم انتهت، حالياً، إلى دراسة المعمار الطيني، وذلك عبر مساءلة جادة لسيرورات تكون هذه المادة الثقافية، وللصيرورة التاريخية التي راكمت حضورها، حيث دمغتها بالدينامية حيناً وبالفتور حيناً آخر.

لقد توسمت، في بعض من التصورات الأساس في معجم بورديو، والتي شيد بها مشروعه السوسيولوجي، وكذا خبرته بمجتمع القبائل الجزائرية، مداخل ذكية لفك مستغلقات العالم الاجتماعي القائم نظامه على انخراط الفاعلين وتورطهم في بناء تفاعلات بحكم مواقعهم الطبقية، وكذا بفعل الهابيتوس الخاص بهم، وطبيعة العلاقات بين الأفراد والجماعات التي تتبادل مواقع السيطرة أو الخضوع في سياق مصالح اقتصادية وسياسية وثقافية تتحكم في سيروراتها سلطة رمزية، كما يستبد بها عنف رمزي، خفي في الغالب، وجلي في النادر، بحيث يمارسه البعض ويدعن له البعض الآخر...، لا سيما داخل أنساق اجتماعية تتعدد فيها السلط وتتداخل، وذلك تبعاً لاقضاءات السن أو النوع أو الانتماء الديني أو السياسي أو الاقتصادي... ولاشترطات المرحلة التاريخية كذلك.

وككل مرة أقدم فيها على فعل الترجمة، فإنني أصير مسكونة بتهيب شديد أمام جسامة المهمة العلمية التي أتجشم عبئها، وتحضرني كما العادة قولة جان جينيه «كل ترجمة خيانة»، مستندا في هذا الرأي إلى الجذر المعجمي (Tra) لكل من (Traduction) و (Trahison). ولقد كان هذا كافيا حتى أتوخي -إلى أقصى الدرجات الممكنة- الحذر من مزالق الترجمة، لا سيما وأن معجم بورديو ينقل حمولة من الفكر الإنساني، تفوق مدارات اللغة الفرنسية لتمتحن من اللغة اللاتينية، هذه الأخيرة التي تنقل بدورها، مفاهيم وتصورات تمتد جذورها إلى الفلسفة الإغريقية عند أرسطو وأفلاطون، وتفتح على أوسع النقاشات الفلسفية المحتمدة في العالم الحديث.

لقد أتاحت لي ترجمة هذا المعجم فرصة الاتصال بأحد مؤلفيه وهو ستيفان شوفالييه، قصد الاستئناس بخلاصات تجربته في قراءة أعمال بورديو وإعادة بنائها على شكل مداخل معجمية، وقد نصحتني بأن أحافظ على صيغة عدد من التصورات كما هي، من غير أن أكّد في محاولة البحث عن مقابل حرفي لها في اللغة العربية (أنظر الملحق)، على غرار ما قام به هو أيضاً، لأنها أكبر من مجرد لفظة، ولأنها ذات حمولة فكرية قائمة بذاتها على امتداد تاريخ من التطور داخل مدراس الفلسفة وعلم الاجتماع وتياراتهما، مثل هابيتوس ونوموس وسكولا وتخلفية ووهم ودوكسا.

يكتسب هذا المعجم أهميته من الكيفية التي استثمر بها ستيفان شوفالييه وكريستيان شوفيري فكر بورديو، أعني مشروعه السوسيولوجي، وكذلك معظم الدراسات التي أنجزت حوله. ويمكننا رصد هذا الاستثمار على ثلاثة محاور: أولهما عمودي، يستحضر مؤلفات بورديو وفق ما تستدعيه المطالب العلمية لبناء هذا المعجم، وأيضاً وفق تطور منظوراته السوسيولوجية ما بين سنة 1958 حين أصدر كتابه الأول بعنوان سوسيولوجيا الجزائر، وكتابه الأخير المخططات الإجمالية الجزائية سنة 2008 (الذي صدر بعد وفاته الحادثة سنة 2002). وثانيها أفقي، يتتبع حضور التصورات أو المفاهيم في مجموع هذه الأعمال، منوهاً بذلك إلى النسق الفكري الذي يحكم علم اجتماع بيير بورديو. ثم ثالثها موازي، يستحضر كتابات مفكرين وباحثين يتقاطعون أو يتابعون، مع فكر عالم الاجتماع، حول مجموع القضايا المطروحة، والذي بصم، بشكل متميز، سوسيولوجيا النصف الثاني من القرن العشرين، وبضع سنوات من العقد الأول للألفية الثالثة. ففي هذا المعجم نلتقي عبر مشروع

بورديو السوسيولوجي مع مرجعيات غزيرة ومتنوعة من فلسفة وعلم اجتماع وتحليل نفسي وأنثروبولوجيا وبيداغوجيا ولسانيات إلخ...، إذ يحضر سبينوزا، وباسكال، وهيغل، وماركس، وهيدغر، وهوسرل، وويرر، وفتجنشتين، وليبنتز، وألتوسير، وسارتر، وميرلو بونتي، وهوم، وفوكو، وهابرماس، وبيرس، وباشلار، وفرويد، ودوركهيم، وموس، وليفى شتروس، وكاسيرير، وبانوفسكي، وديوي، وبياجي، وسوسير، وتشومسكي... الشيء الذي يغني المادة المعجمية، ويفتح الكثير من الاستطرادات التي ينبغي الانتباه إلى ورودها داخل نسق فكرة أو جملة، وذلك وفق مطالب استثمارها في إضاءة مداخل هذا المعجم من طرف مؤلفيه بورديو ستيفان شوفالييه وكريستيان شوفيري. كما أثير انتباه القارئ إلى أن الإحالات الواردة في المعجم، منها ما ورد بين مزدوجتين، ومنها ما لم يرد كذلك.

وبحث إن هذا المعجم يستجيب، تبعاً لمحتواه العلمي، لمطالب باحثين في حقول معرفية مختلفة، بدءاً بحقل علم الاجتماع وانتهاء بحقول التربية والتعليم والرياضة والسياسة والاقتصاد...، من دون أن تتناسى قيمته الفلسفية الخفية، لكنها أكيدة داخل فكر عالم اجتماع جعل من الفلسفة وفلسفة المعرفة سنده الأساس والرصين حتى من دون أن يثير لغطاً حول ذلك. وبالتالي، فإن المتلقي العربي، قارئاً وباحثاً، سيجد في هذا المعجم بعضاً من مآربه العلمية، ويكفي جهدي هذا تقديراً أن أخدمه وأقلص المسافات بينه وبين أعمال جادة هو بحاجة إلى اكتشافها ومساءلتها، ثم تمثلها والإفادة منها ليس كمستهلك لمعارف الآخر، ولكن كمنخرط في الفعل الفكري المنتج، فيمدّ بذلك جسور التبادل بين اللغات

والأفكار والثقافات، لأننا نعيش في عالم منفتح لا يقبل الانغلاق ولا الاكتفاء بنمط فكري وحيد وأحادي، ولأننا، بحاجة، أكثر من أي وقت مضى، إلى حوار الآخر، إذ لا مجال للتطور خارج دائرة تفاعل الفكر الإنساني المؤمن بحوار الثقافات.

الزهرة إبراهيم

مكناس - المغرب يوليو 2012





## لوحة المداخل عربي- فرنسي

Épistémologie de la sociologie	إبيستيمولوجيا علم الاجتماع
Stratégie	استراتيجية
Disposition	استعداد
Reproduction	إعادة الانتاج
Économie des pratiques	اقتصاد الممارسات
Structuralisme	بنوية
Historicisation	تاريخانية
Justification	تبرير
Schématisme	تخطيطية
Transposabilité	تغيرية
Hysteresis	تخلفية
Distinction	تميز
Corps	جسد
Déterminisme	حتمية
Liberté	حرية
Sens pratique	حس عملي
Sens commun	حس مشترك
Champ	حقل
Doxa  attitude doxique	دوكسا، موقف دوكسي

État	دولة
Capital	رأسمال
Temps	زمن
Skholè	سكولا
Pouvoir symbolique	سلطة رمزية
Sociologie de la sociologie	سوسيولوجيا علم الاجتماع
Domination	سيطرة
Classe	طبقة
Phénoménologie	ظاهراتية
Habitude	عادة
Relation	علاقة
Violence symbolique	عنف رمزي
Agent	فاعل
Espace social et position	فضاء اجتماعي وموقع
Action	فعل
Philosophie	فلسفة
Compréhension et explication sociologique	فهم وتفسير سوسيولوجي
Règle	قاعدة
Universel	كلي
Inconscient	لاوعي
Libido	ليبيدو
Nomos	نوموس
Habitus	هابيتوس
Illusio	وهم

## مقدمة معجم بوردو

ينبغي أخذ التصورات مأخذ الجد....1

« بسبب عدد من البواعث، لا سيما لأن أولئك الذين قد استطاعوا أن يكونوا حذرين نحوها، كالفلاسفة، لم يريدوا النظر إليها، لكن أيضا، وعلى وجه الخصوص، لأنها كانت محجوبة بما كان قد تم إدراكه كالبعد السياسي، والنقدي، وحتى الجدل الذي أثاره اشتغالي (التورط النظري، والأسس الأنثروبولوجية). إن نظرية التجربة، وفلسفة الفعل، إلخ، - المتعلقة بأبحاثي كليا لم يفتن إليها أحد تقريبا في فرنسا<sup>2</sup>. ومما لا شك فيه، فإنه ينبغي لنا أن نعتبر، نسبيا، صحة حكم بوردو هذا، الذي يوضح الحقيقة تجاه التلقي الفرنسي لعمله النظري، غير هامة، مع التذكير بأنه موجود منذ شتاء 1987 ضمن أعمال متدى شيكاغو. فطيلة العقد الأخير من حياته، والذي كان نفسه آخر عقد في القرن الذي عاش فيه، فإن كاتب الحس المشترك قد عمل فعلا بنشاط من أجل نهضة المنفعة، من أجل المعرفة الأنثروبولوجية، لفكرة الإنسان وفعل الإنسانية الذي ينبعث من عمله السوسيولوجي. إن الصدى الذي لقيه بواسطة نصوص، هي صراحة، ذات بعد نظري مثل: إجابات. من أجل أنثروبولوجيا انعكاسية، وعلل عملية في نظرية الفعل، أو تأملات باسكالية، قد رخصت بأن لا تكون

مناقشة فلسفة بورديو وقفا على بعض العقول الكبيرة الأجنبية فحسب (هابرماس، وتايلور، وسيرل، إلخ). ويبقى أنه ليس من غير المشروع أن نعتبر أن تقديره غير حاصل، وأن تلقي فكر بورديو، ما زال، لتقديرات ما، مندورا للمستقبل.

إن إثباتا كهذا قد يبدو مفارقا بالنسبة إلى من يحوز بورديو في عقله مكانة معتبرة في الحياة العلمية والفكرية منذ نصف قرن. إن مؤلف الحس المشترك لم يطبع فقط العلوم الاجتماعية بعمق، محوِّلا بذلك ممارسات البحث (يكفي أن نذكر، من خلال تناول مثالين مهمين بوجه خاص، بالإقرار الواسع جدا لمبادئ «بناء الموضوع» أو لـ «إسقاط الذات المُسقطة») ومحدثا عددا مدهشا من الأبحاث التجريبية في المجالات الأكثر تنوعا، لكن النموذج الذي اقترحه، انطلاقا من تصورات الهابيتوس، والحقل، والرأس مال أو الاستراتيجية أيضا، قد لاقى دويا هائلا في مجموع مجالات الإنتاج الثقافي، مع أنها هيمنت زمتا، بالرغم من، ولكن أيضا، بناء على الحروب الكلامية التي أدت دائما إلى حجب الاهتمام الحقيقي والنوايا العميقة. إن تفكير عالم الاجتماع قد انتهى، خطأ، إلى أن يصير معتبرا كمعرفة. وعلى توالي الأيام، فإن تمثله بكيفية صحيحة أو بأخرى تراه عبارة عن جدل، من أجل تحليل موجز للكتاب المقدس، فذلك يهدد بجعله يختفي نهائيا خلف التأويل التبسيطي أو الخاطئ لبعض التصورات وعناوين بعض الكتب.

وحسب طريقتها، فإن أعمال السوسيولوجيا التي تنتسب إلى بورديو ليست بمعزل عن هذا الخطر الذي يقتضي، في حالتها، تحويل مدونة تصورات المؤسس إلى عُدّة نظرية دوغمائية، ومحض تقليدية، ومطبقة

بكيفية رتيبة في جميع مجالات البحث وإنتاج المعرفة حول العالم الاجتماعي. وإذا لم يتوقف النموذج اليوم أيضا عن تشييط أبحاث عديدة، فإن نوعية هذه الأخيرة تقتضي بأن لا تكتفي بالاستعمال الميكانيكي للعمل المنجز بأسلوب روحي، ولكن أن تكيد من أجل أن تأخذ منها ثانية طريقة للاستعمال. لهذا، يكون من المناسب عدم الاكتفاء بإدراك سطحي وتقديسي أعمى للتصورات الأساس التي ورثنا إياها بورديو، ينبغي أن نجد لإعادة إحياء نشاطه التصوري، أو لنقل ذلك بصيغة أخرى، لممارسته الفلسفية. إن مؤلف الحس العملي لا يحتج، في الواقع على أن يكون قد قرئ بصفته فقط، عالم الاجتماع المعتبر الذي كان، ولكن كفيلسوف كبير، لا أحد منهما في الواقع يمضي دون الآخر، لأنه إذا حافظ على علاقة معقدة مع الفلسفة، وإذا كان يتمنى أن هذه، باعتبارها تقصيا تصوريا، يمحى في مؤلفه، فلم يكن في الحقيقة من أجل أن يندرها للاختفاء، ولكن لأنه لا يمكنها أن تكون حاضرة إلا في الحالة الإجرائية، عبر بناء صيغ التفكير الفاعل في العمل السوسيولوجي.

إن الحركات النظرية المحددة، والمجترحة في سياق نظري محدد، لكي تجيب على قضايا نظرية وتجريبية محددة، والتصورات النظرية التطبيقية، ينبغي، لكي تكون مفهومة ومتحكما فيها حقيقة لأن تموضع ثانية في علاقة مع حركات الفكر التي كانت قد شيدت وفقها. إن معجم بورديو لا يمكنه أن يكون بالتأكيد إلا نصبا متواضعا لهذا المشروع الواسع لتوضيح التصورات. فقد لا أدعيه كطموح، بالنسبة إلى مقاسي، ولكن خصوصا لاتساع عمل بورديو، بأن يهيئ الأرضية، ويشير إلى اتجاهات أساس لمن يريد أن يذرعها، يعني أن يتعرف البنية وقيس سعتها. ويميز

تفسير مقاصد النظريات التي قادت إلى اختراع التصورات (هابيتوس، حقن، وهم، إلخ)، أو إلى تجديد المفاهيم الكلاسيكية سلبية التقليد الفلسفي (جسد، هيمنة، حرية، إلخ)، إنه يريد أن يكون، فعلا، طريق ولوج متميزة نحو قراءة مستنيرة لسوسيولوجيا بورديو وإلى اكتشاف البعد الأسمى للفلسفة التي ترتبط بها.

من أول وهلة، فإن مشروعا كهذا يبدو أنه سيصطدم في مجابهة كل احترازا عالم الاجتماع ضدا عن مخاطر مقاربة سكولائية - هذا يعني، أنه في هذه الحالة، التي هي في نفس الوقت استبطانية وتعليمية - للتصورات، الأكثر شهرة لهذه الاحترازا، والتي هي من دون شك، تلك التي ترافق تحقق الهابيتوس في الحس العملي، ذلك أنه: «ينبغي أن نكون قادرين على تجنب الحديث كليا عن التصورات لذاتها، وأن نخاطر هكذا بأن نكون في الوقت ذاته تخطيطين وشكليين»<sup>3</sup>. وإذا انحننا في اعتبار تصورات بورديو في ذاتها ولذاتها، فإنه من الأكيد أننا نعرض أنفسنا، من جهة، لخيانة غنى فكر يريد أن يكون في الوقت ذاته نظاميا ذلك أن - مفاهيمه الأساس لا تتحدد إلا داخل النسق التي تكونه - وطيعا - مفاهيمه نفسها تدعي كونها تطويرية بما فيه الكفاية لكي تتكيف مع البحث التجريبي - ومن جهة أخرى، لتحويل أدوات تفكير مبنية، بواسطة، ومن أجل البحث في مواضيع رسمية جاهزة للتفسير، من أجل التعليق الأكاديمي أو حتى الاجتماعي.

لم يتوقف بورديو عن التذكير بأن وضع القراءة، كما هي قراءة مؤولي الكتاب المقدس، تؤسس صلة مجردة ولا سياقية مع التصور الذي تشجع على تشيئه وتحجره. ناهيك عن غيره من التفكير، فإن فكره ليس



مُدْرَكًا لكي يصير مُشَرِّحًا في مختبر أو معروضا في متحف. وضدا عن منظور مثل هذه الاحتواءات، فإن عالم الاجتماع يسלט الضوء على الخاصية الأدائية، القابلة للكمال والمنفتحة على التصورات التي يبنها. إنه يود، لكي يُشهر هذا التصور، أن يستعيد استعارة فتنجنشتين ويؤكد أنه يجهد نفسه لتكوين «علبة أدوات نظرية». وبنفس الطريقة، وفي الاستعمال، وفي التطبيق، نكتشف نوعية الأداة، وفي الاستعمال، وفي التطبيق، نكتشف نوعية التصور: «ينبغي أخذ التصورات مأخذ الجد، ومراقبتها، وخصوصا تشغيلها تحت المراقبة، في البحث. وهكذا تتحسن تدريجيا، ليس بالمراقبة المنطقية التي تُحجّرُها»<sup>4</sup>. وبالنسبة إلى بورديو، فالتصورات لا تؤخذ بجد إلا بوصفها مشاركة في نظرية تطبيقية، وأنها ملازمة للنشاط العلمي التجريبي وللملاحظة التي تمكّن من تقويم نتائج المعقولة فعلا.

إن قارئ معجم بورديو ينبغي إذن أن يكون متبها إلى الحدود الملازمة للعرض النظري للتصورات العالمية المبتكرة، وذلك لكي يتم استعمالها في التطبيق العلمي. ولم يبق أقل مما يمكن اعتباره نقصا في الحديث عن معنى التصورات في حد ذاتها، كما فعل ذلك بورديو نفسه، من جهة أخرى، في العديد من النصوص التي يركز عليها، بانحياز، من خلال كثرة ما تستشهد به كتابة هذا المعجم. في المقام الأول، لأن واقع البحث العلمي يقتضيها، في الحدود الممكنة التي مهما كانت مراقبة البعد العملي والوظيفي للتصور الحادث، في قطعية، مع العمل التجريبي للباحث، فإن هذا الأخير لا يستطيع الاعتماد على هذه الممارسة في حد ذاتها ليُفسّر ذاته ويُتداول، أو لنقل ذلك بصيغة أخرى، لأنه ينبغي أن تُثبت المعرفة بالأدوات جيدا، وأن نلقن طريقة استعمالها قبل أن نتمكن من

تقويم استعمالها. وثانية، لأن علم الإنسان الذي مارسه بورديو قد انطلق نحو اختيارات فلسفية أهم ما فيها أنها منحت رؤية «الإشراكات النظرية والأسس الأنثروبولوجية». واقتداء بمفهوم الهايتوس، فإن أغلب المفاهيم الأساس في فكر بورديو المقدمة في هذا المعجم تُشتق من التقليد الفلسفي، أو هي في حوار معه. وفي بحثه لبناء سوسيولوجيا وأنثروبولوجيا قادرة، في نفس الوقت، على تجاوز البنيوية والظاهرانية، فلقد عالج بورديو وحل، بفرادة ليست غريبة على جهده، حتى يفصل أغلب الأسئلة الفلسفية الكلاسيكية العامة عن «انحراف السكولائية». والحاصل، فإن تأثيرات المعقولية الناجمة عن الشبكة الكثيفة للتصورات التي أعدتها تدريجيا لم تمثل فقط آثار القطيعة وتجاوز الإشكالات السابقة، بل قد أسهمت في اشتقاق الفلسفة التي، وإن كانت مقدمة من طرف مؤلفها كفلسفة سلبية، لا تخلو من كونها تملك هويتها التصورية الخاصة. وبالرغم من احتراسه بخصوص التجريدية، فإن بورديو كان يعرف أن اشتغال التصور يستدعي من تلقاء ذاته اشتغالا على التصور، وأن هذا الأخير يستوجب أثره المعقولي الخاص. ومن زاوية النظر هاته أيضا، يكون مهِما أخذ التصورات مأخذ الجد.

هوامش المقدمة:

- 1- Questions de sociologie, coll, « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 121.
- 2- Réponses. Pour une anthropologie réflexive, (avec L.J.D. Wacquant), coll. « Libre Examen », Éd. du Seuil, Paris, 1992, p. 134.
- 3- Le Sens pratique, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 89, note 2.
- 4- Questions de sociologie, ibid, p. 121.



## إبستمولوجيا علم الاجتماع

ككل معرفة علمية، يملك علم الاجتماع نظرياته وتصوراته ومناهجه: أطر البحث، الأدوات والإجراءات التي تكوّن البنية المنطقية للمعرفة السوسيولوجية، ولكي تصير هكذا، فإن هذه الأخيرة ينبغي أن تتضمن أيضا بعدا تجريبيا هو ثمرة المواجهة بين طروحات نظرية، وبين مدونة معطيات تتعلق بالمجال الاجتماعي المدروس. على أن بورديو الذي يقتفي في هذا خطوات دوركهايم وباشلار، كل واحد داخل ميدانه الخاص، فإنه يلح على «الحذر الإبستمولوجي» الذي يجب الإبقاء عليه حيال بداهة الوقائع (الوقائع لا تعرب عن نفسها كما يقول بوانكاري Poincaré)، و«المعارف العفوية» (للمقولات المشتركة) وبالأخص في حالة علوم الإنسان التي هي على علاقة بـ «موضوع ناطق». ويشدد بورديو هكذا على مرحلة «بناء الموضوع» في التحقيق السوسيولوجي. لأنه بعيد عن مسألة فرض المقولات المشتركة للعالم الاجتماعي التي يدرسها، وأن يكون هكذا مأخوذا بالمظاهر الأولية على حساب الولوج إلى معرفة البنيات الاجتماعية (البانية، الحقول، والمبنية والبانية، الهايتوس)، يجب على عالم الاجتماع أن يعيد توريط كل بداهات «الحس المشترك» (تمثلات جاهزة، نتاج انقسامات الفضاء الاجتماعي وخصوماته، والتي

تخفي تكوُّنه ووظيفته) بما في ذلك، تلك الملازمة للحقل المدروس الذي هو ملك لها ( افتراضات قبلية، بناءات قبلية، إلخ). إن هذا التوريط ينبغي أن يسمح لها بصياغة موضوع نظري يخضعه لامتحان معطيات التحقيق السوسيولوجي (وأيضا للموضوع السوسيولوجي ذي الاستعمال النظري، الذي هو «طبقات على الورق»، جماعات اجتماعية نظرية، في تعارض مع طبقات معبأة والتي هي طبقات واقعية، ومزودة بممثلين وبتنظيم، إلخ). : «فعلا، فعندما يدرك عالم الاجتماع أنه يستنتج وقائع الإشكالية والتصورات النظرية التي تسمح له ببناء وتحليل الوقائع، فإنه يجازف دائما لانتزاعها من أفواه مخبريه، فلا يكفي أن ينصت عالم الاجتماع للذوات، ويسجل نياتهم ودوافعهم بأمانة حتى يبرر سلوكهم، وكذا التعليلات التي يقترحونها». وبفعله هذا، فإنه يخاطر بأن يبدل، بلا قيد ولا شرط، معارفه العفوية بتلك الموجودة لدى الفاعلين الذي يدرسهم، «أو خليطا من المعرفة المزورة والموضوعية الكاذبة لعلم الاجتماع عفوي للعالم ولعلم اجتماع عفوي بموضوعه». 1. لبناء المواضيع ولنقد المعارف العفوية هذه والتي لا محيص عنها (سواء أكانت مبتدلة أو عالمية)، فإن «نظرية معرفة الاجتماعي» لبورديو تضيف إسهامات «فلسفة العلم العلائقي» (ليستعيد تمييز كاسيرير بين «تصورات وظيفية أو علائقية» و«تصورات جوهرية» تعطي أولوية إلى العلاقات، أي لـ «العلاقات الموضوعية»، وذلك على حساب تصور جوهرى يعبر حقيقة خاصة، باستقلال عن بعضها البعض، إلى كينونات معينة من طرف مقولات مشتركة (جماعات، أفراد، شعوب، إلخ).

إن العمل السوسيولوجي، وقد تم تزويده بهذه المصادر الإبستمولوجية، ينبغي له أن يقود إلى القوانين الاجتماعية (تلك الخاصة



بـ «نقل الرأسمال الثقافي»، على سبيل المثال) التي تحكم «المظهر البديهي» للعالم الاجتماعي، قوانين ليست أزلية ولكنها تاريخية، ضرورات عامة قد تم تأسيسها، فالنوموس الذي تتوقف فعاليته على حالة فضاء التوزيعات (قابل للمراجعة دائما بالقوة): «(...) ينبغي للعالم (الاجتماعي) أن يعرف أنه في صيغة قوانين نزاعة، لا يقوم إلا بتسجيل المنطق المميز للعب ما، للحظة ما، والذي يلعب لصالح أولئك الذين يسيطرون على اللعب، والذين هم في مستوى تحديد قوانين اللعب فعلا وشرعا». 2

فالتحقيق السوسيولوجي ونتائجه هي هكذا متوقفة دائما على النموذج «النظري» المتحدرة منه، نموذج مصوغ من طرف عالم الاجتماع بهدف أن يجعل الواقع الاجتماعي مدركا بالعقل، والذي لا ينبغي أن يتم خلطه مع ما يفسره («نموذج الواقع» لا يكون «واقع النموذج»). إن «كل مشروع علمي يسترشد بالفعل من قناعة مفادها أنه لا يمكننا أن ندرك المنطق العميق للعالم الاجتماعي إلا شريطة أن ينغمس في خصوصية واقع تجريبي، موضح ومحدد تاريخيا، ولكن لكي نفهمه مثل «حالة خاصة للممكن»، حسب عبارة غاستون باشلار، بمعنى مثل حالة شكل في عالم منته للتشكلات الممكنة. في الواقع، فإن هذا يعني أن تحليلا للفضاء الاجتماعي (...)، هو التاريخ المقارن الذي يجتهد في الحاضر، أو الأنثروبولوجيا المقارنة التي تشبث بنطاق ثقافي خاص، وتحدد كغاية لها إدراك الثابت/ البنية، داخل المتغير الملاحظ». 3 فالدور الذي يمنحه بورديو لتصور البنية، باعتباره هندسة ثابتة للعالم الاجتماعي، هو إرث مباشر للأنثروبولوجيا البنوية لليفي شتروس التي تمثل مجموع الممارسات الإنسانية (سياسية، لسانية، طقوس، عبادات، إلخ). باعتبارها

مضمومة من طرف أنظمة مفردات أو عناصر رمزية لها نفس البنية، وبكيفية عامة أكثر كإجابة على بنيات (عقلية) أنثروبولوجية كلية. ويلمّح بورديو إلى أهمية التصور البنيوي لوقائع رمزية بصفته يحدث نسقا (تماسك هذه الأنساق، ومن هنا فعاليتها، بحيث تسمح بتفسير وقعها على البنيات الإدراكية للفاعلين)، غير أنه يرفض الادعاء الكلي للبنوية وكذا خاصيته «العقلانية» و«الميكانيكية» غير الوفية للمنطق الخاص للبعد العملي (يضع ليفي شتروس الفعل الطقوسي «من جهة علم الجبر» عوض أن يعتبره، مثل رياضة أو رقص، كإذعان لمنطق عملي، وترى البنوية، بالإضافة إلى ذلك، «فاعلين مرهونين في الهبة مثل حاسبين يتخذان مما يفعلانه موضوعا مشروعا ذاتيا لهما»، عوض تحليل الهبة كمحاولة مؤسسة على استعدادات من أجل مراكمة رأسمال رمزي. 4 إنه نقد موجه ثانية (مثلا من طرف فوكو، انظر علل عملية الصفحات 63-69) من أجل إقصاء تفاعلات بين مختلف حقول الفضاء الاجتماعي، لصالح تحليل داخلي (على سبيل المثال، الأعمال الأدبية الواحدة منها بالنسبة إلى غيرها) حيث تفسح له المجال مختلف المقاربات التي تتذرع بالبنوية.

لهذه البنوية ذات النزعة التاريخية التي تستجيب لمنطق عملي تنضاف اعتبارات مستعارة من التصورات «البنائية» للواقع الاجتماعي (فينومينولوجيا...) التي تشدد على التفاعلات بين الأفراد بوصف هذه الأخيرة تبني العالم الاجتماعي. إلا أنه إذا كانت أفكار الفاعلين وأعمالهم، وكذا مجاباتهم هي حق في أصل التكون الاجتماعي، فإنهم هكذا تحت «الإكراهات البنوية»: بنيات الحقول والهابيتوس تفرض نفسها، في الشكل كما في المحتوى، على الفاعلين في تعاملاتهم، مثلما هي موجّهات

النظام الاجتماعي المتمثلة في المؤسسات (السياسية، والقانونية، والتعليمية...): «إن الظاهراتيين الذين أظهروا هذه التجربة الأولى (للعالم كمسلمة) وعلماء المنهج الخاص بالإنثولوجيا، الذين يجعلون من وصفها مشروعاً لهم، لا يتخذون الوسائل لتبريرها، إذن فقد كانوا على صواب، للتذكير بأن الفاعلين الاجتماعيين يبنون الواقع الاجتماعي، ضداً عن النظرة الآلية، فإنهم يغفلون طرح سؤال البناء الاجتماعي لعناصر بناء هذا الواقع الذي يستخدمه الفاعلون في فعل البناء هذا، الفردي وأيضاً الجماعي، إنهم يتساءلون حول مساهمة الدولة في هذا البناء»<sup>5</sup> (حول «البنائية البنيوية» لبوردديو).<sup>6</sup>

فالجهاز الميتانظري لسوسيولوجيا لبوردديو، يستعير من ماركس أيضاً (صلات الهيمنة)، ومن دوركهيم (المبادئ المنهجية)، ومن كاسيرير (الأشكال الرمزية)، ومن ويبير (الحذر من وجهة نظر الفاعلين، وخصوصاً «متتجي الثروات الرمزية، ومنافعهم النوعية، والاستراتيجيات التي يستعملونها في صراعهم»)<sup>7</sup>، ومن إيليا (سيرورة تمدن العادات والتزوات)، ومن باشلار (بناء الموضوع)، ومن البنيوية، كما من فتجنشتين، وأوستين ورايل وهوسرل وميرلوبونتي. وفي هذا، تجميع لعلاقات مركبة بين «بنيات موضوعية» و«بنيات ذاتية» حيث يقدمها لبوردديو، على هذا النحو، على شكل برنامج أكثر من بدائل السكولائية (الفلسفة المدرسية) المتكلفة: «ينبغي أن نرد إذن مختلف أنواع وسائل الإنتاج العالمية Worldmaking للظروف الاقتصادية والاجتماعية التي تجعلها ممكنة، يعني، تجاوز «فلسفة الأشكال الرمزية»، بمعنى كاسيرير، في أنثروبولوجيا فارقية للأشكال الرمزية، أو بتعبير آخر، تمديد التحليل المنسوب إلى دور

دور كهيم حول التكون الاجتماعي لـ «أشكال الفكر» بواسطة تحليل  
متغيرات الاستعدادات الإدراكية حيال العالم وفق الظروف الاجتماعية  
والمواقف التاريخية». 8.

### هوامش إستمولوجيا علم الاجتماع:

- 1-Le Métier de sociologue. Préalables épistémologiques (avec Chamboredon J.C.), (1968), École des hautes études en sciences sociales & Édition Mouton, Paris/Berlin/New York, 1983.p. 64.
- 2-Questions de sociologie, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980. p. 45-46.
- 3-Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, Éd. du Seuil, Paris, 1994. P.16-17.
- 4- Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, ibid, p. 227, et Méditations Pascaliennes, coll. « Liber », Éd. du seuil, Paris, 1997. p. 232.
- 5-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 209.
- 6-Choses dites, coll. «Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1987. p. 147-155.
- 7-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 28.

## استراتيجية

سيجعل بورديو من تصور الاستراتيجية جزءاً مهماً من مشروعه حتى يرد الاعتبار النظري إلى الفاعل وإلى الفعل والممارسة. وحتى نفهم حمولة هذا التصور، يجب اعتبار هذا الجزء لا معنى له إلا بالصفة التي يندمج من خلالها في نسق الأجزاء المتصلة به - هايتوس، حقل، حس عملي، رأسمال، إلخ - والتي تؤلف نظرية الممارسة، إن لم يوجد ما يعترض الوقوع في المعنى النقيض الذي يستلزم تأويله بالاعتماد على القبول الشائع لتصور الاستراتيجية، كما لو أنه يفرض العودة إلى الموضوعانية من غير قيد ولا شرط. والحال أنه إذا كانت الأفعال المستهدفة من طرف بورديو موجّهة موضوعياً بالنسبة إلى غايات ما، فإنها تستطيع أن لا تطابق جيداً الغايات المتبعة بشكل واع من طرف فاعليها ف: «الهايتوس مبدأ لتسلسل الصدمات المنظّمة موضوعياً كاستراتيجيات من دون أن تكون قط نتاج رغبة استراتيجية حقيقية (ما يفترض، مثلاً أن تصير مدركة كاستراتيجية من بين أخرى ممكنة)»<sup>1</sup>. فالتوجه الاستراتيجي قيد المناقشة ليس عبارة عن اختيار فردي إذن، وقد تم وضعه بكل معرفة، ثم توجيهه بواسطة التقدير العقلي لوسائل الفعل المتناسقة فيما بينها من أجل تحقيق غاية ما، وغير قابلة للانفصال عن الهايتوس الذي يحملها،

«فهي نتاج للحس العملي كنتاج للعب». 2 فالاستراتيجية كحس للعب هي الاستراتيجية كما تفهم عموماً في الاستباق الحادث في اندفاع الفعل (مثلاً، ذلك الخاص بالعبور غير المتقاطع Passing décroisé الذي يتهياً فعلياً ليُجعل لاعب التنس خصماً بمقتضى الفرصة الراسخة البنية (الكثيفة الحضور) التي تمنحه إياها وضعية اللعب إذن) هو في المشروع المخطط على المدى البعيد. هذه الطموحات ليست في حاجة إلى أن تكون مطروحة بهذا الشكل، إنها تنكشف من الحس العملي، أعني، من ذكاء فوري للوضعيات التي تصدر عن معرفة عملية باللعب، أي عن الاندماج التدريجي لإكراهاته الثابتة وموجوداته الموضوعية بالقوة: «اللاعب الجيد الذي هو نوعاً ما اللعب الذي يصنع الإنسان، ويفعل في كل لحظة ما ينبغي عليه فعله، ما يطلبه اللعب ويقتضيه. وهذا الأمر يفترض تدخلاً دائماً ولا غنى عنه للتكيف مع وضعيات متنوعة بشكل لا نهائي، كما أنها ليست متطابقة على الوجه الأكمل». 3

لا يقصي علم الاجتماع أن تكون أجوبة الهايتوس مترافقة مع التقديرات الاستراتيجية بالمعنى الشائع، التي تجري على الكيفية الواعية، لكنه يطرح أن الاستراتيجيات العملية للهايتوس تظهر أساساً من كيفية أخرى، تلك الخاصة بتقويم الممكنات المؤسّسة على شكل من الاستقراء الإجرائي من تحوّل الأثر السابق إلى أثر مسقط. 4 إن «حس اللعب هو هذا الحس الآتي في اللعب، ما ينبغي فعله» (الشيء الوحيد الذي ينبغي فعله) أو «فعل ما كان ينبغي فعله»، وذلك من أجل أن يحدث الآتي الذي يعلن عن نفسه فيه للهايتوس مهياً سلفاً ليستبقه، إنه حس تاريخ اللعب هذا، الذي لا يعصّد إلا من خلال تجربة اللعب». 5 وبما أن الهايتوس معضد بهذه



التجربة المدمجة في اللعب السابق، فإنه يستبق ما هو آت -الأشياء التي يجب فعلها، والتي لا يجب فعلها، ثم التي ينبغي قولها والتي لا ينبغي قولها للبقاء في اللعب- كأنه مسجل فوراً في الحاضر. «فلا استراتيجيات، بالفعل، يشرح بورديو، ليست أجوبة مجردة، كوضع سوق الشغل أو معدل مصلحة متوسطة: إنها تتحدد بالنسبة إلى إغراءات مسجلة في العالم نفسه، على شكل مؤشرات إيجابية أو سلبية لا تتوجه إلى أي كان، ولكنها ليست «ناطقة» بتعارض مع كل «ما لا يهمها» إلا من أجل فاعلين متميزين بحيازة رأسمال معين وهايتوس معين». 6.

فحس اللعب هو التحكم العملي في العلاقة بين فعل اللعب (الاستراتيجية) والتوزيعة الأولى لورق اللعب من أجل انطلاق (الرأسمال). إنه يورط الإدراك، وذلك بواسطة الهايتوس حتى ليميزهما عن الملامح «الناطقة» لوضعية اللعب. وعلى وجه الخصوص مؤشرات الرأسمال الذي يحوزه اللاعبون الآخرون. فهذه الحساسية للعامل الاستراتيجي - يمكن أن يتعلق الأمر بـ «ذات» فردية كما بالعائلة، «ذات» جماعية - لإغراءات اللعب، إذن فهي نفسها تابعة لموقعه داخل الفضاء الاجتماعي، أي لحجم وبنية الرأسمال الذي يتوفر عليه. لا تختلف استراتيجيات الهايتوس ليس فقط عن تلك المتعلقة بنموذج العامل العقلاني لأنها لا تورط التقدير الواعي، إنها، بذلك، تتميز بالقدر ذاته لأنها تخون رابط هذه المواقف التي تم اتخاذها مع المواقع المشغولة داخل الحقول وفي الفضاء الاجتماعي. إن حس التوطين يلعب دوراً أساسياً في تناسق التوجهات الاستراتيجية، بحيث يمرر بطريقة مضمرة هذه «الأمانى الذاتية» إلى «الحظوظ الموضوعية» التي يمنحها الكون الاجتماعي:

«فالأشياء التي ينبغي فعلها، والأعمال الإنسانية les Pragmata التي هي في علاقة متبادلة مع المعرفة العملية، تتحدد في العلاقة بين بنية الأمانى أو الانتظارات المكوّنة للهابيتوس وبنية الاحتمالات التي تكون الفضاء الاجتماعي. معناه القول إن الاحتمالات الموضوعية لا تصير محدّدة إلا لفاعل منعم عليه بحس اللعب كقدرة لاستباق ما هو آت في اللعب».<sup>7</sup> فالاستراتيجيات التي يطورها الفاعل تنجم عن تورطه (وهم) في اللعب وفي حسه للعب، إنها تتضمن استباقات إجرائية وميولات متأصلة في اللعب التي تتوافق مع ما يمكن أن يتمنى (فقط) تحقيقه بواسطة الموقع الذي يشغله. «وعلى هذا النحو فالسلطة (أي الرأسمال، الطاقة الاجتماعية) تقود الموجودات بالقوة الممنوحة موضوعيا لكل لاعب، (...) فالهابيتوس هو هذه «القدرة على الوجود» التي تنزع إلى إنتاج ممارسات مضبوطة موضوعيا مع الإمكانيات، وخصوصا بتوجيه إدراك الإمكانيات المسجلة وتقديرها داخل الوضعية الراهنة».<sup>8</sup>

وانطلاقا من هذا «القانون النزوعي للسلوكات الإنسانية»، يمكننا أن نكشف الدوافع التي تسهر على الثبات النسبي للنظام الاجتماعي غير العادل. وبالفعل، فكما أن «الفاعلين يملكون سلطات (محددة بحجم وبنية رأسمالهم) غير متساوية جدا»، ثم إن استراتيجياتهم تميل إلى الانضباط مع سلطتهم، فهي معاينة يمكن أن نقوم بها فيما يخص الاستثمار غير العادل للأسر والأطفال في التربية، استثمار يعد من بين العوامل الرئيسة في النجاح المدرسي). فتقسيم وتوزيع المواقع داخل الفضاء الاجتماعي (علاقات السيطرة) ينزع إلى البقاء ثابتا. إن «سببية المحتمل» التي تميل إلى تيسير ضبط الأمانى مع الحظوظ هو من دون شك واحد من

العوامل الأكثر قوة للحفاظ على النظام الاجتماعي. (...) إنها تؤمن خضوع المسيطر عليهم اللامشروط للنظام القائم بحيث تقوم العلاقة الدوكسية بتوريط العالم فيه. فهو انخراط فوري يجعل شروط الوجود التي لا تُحتمل إطلاقاً (من وجهة نظر الهابيتوس الذي تم تكوينه في شروط أخرى) في منأى عن طرحه للمناقشة أو الاعتراض عنه». 9 وعلى هذا النحو، فإن القبول الضمني والدائم لشروطه، حتى المستحق أحياناً، يحدد بنيويًا إطار الاستراتيجيات المعتمدة والممكنة.

فمفهوم الاستراتيجية الذي أعده بورديو لا يستمد أصله من المثال الاقتصادي. ولو أن تنسيق الممارسات بإشراك التصورات - المعدلة بشكل عميق - الاستراتيجية، والمنافع والأعمال، فإنه يدمج، بمعنى ما، هذا المثال، داخل تكوين تفكيره، من رفض للآلية الموروثة عن مخالطته لميرلوبونتي، وعلى وجه التحديد، من بنية السلوك. 10 وبما أنه غائب عن مدونة سنوات الستينيات، فإن مفهوم استراتيجية ظهر للمرة الأولى سنة 1970 في: *L'Esquisse d'une théorie de la pratique*، وفي مقال معاصر يحمل عنوان «الاستراتيجيات الزوجية في نسق إعادة الإنتاج» 11، فقد تم إدراجه كـ «أداة للقطعة مع وجهة النظر الموضوعية ومع الفعل من دون فاعل التي تقترحها البنيوية». 12 فظهوره في المؤلف هو ثمرة تفكير في الحدود النظرية والتجريبية للاستعانة البنيوية بلغة القواعد لتحلل منطق المبادلات الزوجية والممارسات التورثية في Béarn وفي القبائل الجزائرية. فعالم الاجتماع يبني تصور «نسق استراتيجيات إعادة الإنتاج» حتى يفكر في مجمع الأفعال (استراتيجيات الاستثمار البيولوجي، الاستراتيجيات التورثية والزوجية، إلخ.) التي تكون نسقاً، والتي مهما

أنها موجهة موضوعيا نحو إعادة إنتاج الأسر أو «البيوت»، إلا أنها لا تترجم علاقة نشيطة، بل إبداعية، مع الإكراهات التي تكيّفها (سوق الشغل، حق التوريث، حق الملكية، إلخ). هذه الإمكانية لإجابات نشيطة 13 حول الإكراهات المسجلة في موضوعية البنيات الاجتماعية فتبطل الرؤية البنيوية التي تنزع إلى أن تجعل من الفاعلين الاجتماعيين مجرد منفذين للقواعد التي تسير الأنساق الرمزية. يجب أن نطرح وجود استراتيجيات زواجية، أخرى قواعد الأبوة حتى نعيد إلى الممارسة «لعبها» و«رهاناتها»، وأن نخوّل لأنفسنا، على هذا النحو، إعادة هذه الاستراتيجيات إلى موضعها في النسق الشامل لاستراتيجيات إعادة الإنتاج، ووسائل فهم الحواجز الاجتماعية للزواج «الناجح». فهان العبور من القاعدة إلى الاستراتيجية هو، حسب بورديو، في متناول الكل. وكما لمّح إلى ذلك قبلا كتابه L'Esquisse، فهذا القلب سيكون في صلب نقد العقل النظري الذي يتهيا وقتذاك في حضن نظرية الممارسة، ثم يصبح تصور الاستراتيجيات، بالتالي، عنصرا جوهريا لتوطيد وإشعاع النظرية الاجتماعية للهابيتوس.

فتصور بورديو للاستراتيجية عبر إعادة إدراج لشكل من الفاعلية والغائية، يطمح إذن إلى أن تقي نفسها من مبدأ سكولائي ذي الخضوع الآلي للقاعدة، ولكنه ينبغي الاحتياط من خطأ سكولائي آخر، وهو الخطأ الذي «يميل إلى إدراك غائي للممارسة بشكل ساذج (ذلك الذي يدعم الاستعمال العادي للمفاهيم كمنفعة، وكتقدير عقلائي، إلخ)». 14 لذلك، فهو مدرك منذ الأصل كعلاقة داخلية مع تصور الهابيتوس والإكراهات البنيوية التي تكيّفه. «فعلا، يفسر بورديو، فكل جهدي يسعى إلى (...)

تحليل السلوكات (...) بحيث إنها تأخذ شكل متوالية موجّهة موضوعيا بمرجعيتها نحو غاية، من غير أن تكون بالضرورة نتاج استراتيجية واعية، ولا تحديد آلي. فالفاعلون يصادفون، نوعا ما، ممارسة لهم، أخرى أنهم يختارونها في مشروع حر أو أنهم ليسوا مدفوعين إليها بإكراه آلي<sup>15</sup>. يجد بورديو ثنائية، وهذا ليس طبعا عن طريق الصدفة، منطلق المصارعة القائم على لا هذا ولا ذاك، الذي يشكل قالب «فلسفة اللبس» عند ميرلو بونتي: لا تحديد آلي ولا استراتيجية قصدية، لا بافلوف ولا سارتر. إنه يرث تصور الهابيتوس من هذا الحكم المتناظر للرفض الهجين. فبين حس اللعب والانباء الموضوعي للممارسات، وحرية الاختراع، والإكراهات البنوية، والنشاط والجمود، واستراتيجية الهابيتوس، فإنه يبحر على الدوام بين سعيين نظريين. وينتج عن هذا تصور تحت الضغط يقوم التحليل النظري بتعرية حدوده والتباساته، بل إخراجاته. فمن جهة، فإن هذه الصعوبات التصورية هي التي تعترض كل تفكير اعتيادي يقصي الثنائيات التقليدية. ومما لا شك فيه، فإن الجوهر لا يوجد هنا، فالاستراتيجية عند بورديو هي تصور مؤسس للأثروبولوجيا الخاصة به أقل مما هي تصور إجرائي لعلم الاجتماع الذي أسسه. فبورديو نفسه لا يخفي تحفظاته إزاء هذا التصور<sup>16</sup>، لكنه يعطي امتيازاً للبعد «الاستراتيجي» الموجّه قبل كل شيء إلى إرباك مقاربات السكولائية والرؤى الآلية لنظرية الهابيتوس. وبالنسبة إلى عالم الاجتماع، كما يلمح إلى ذلك، فهو أيضا نجاح تصوره للاستراتيجية في علم الاجتماع، فالمشاكل التصورية المطروحة هي أقل شأنًا بالقياس إلى خصوبة إشكاليات البحث المستخلصة، والتباسات الجهاز النظري التي تبدو أحيانا مطابقة للمرونة المساعدة على الكشف عن الميدان التجريبي.

### هوامش استراتيحية:

- 1-Esquisse d'une théorie de la pratique : Précédée de : Trois études d'ethnologie Kabyle (1972), coll. « Points Essais », Éd. du Seuil, Paris, 2000, p. 75.
- 2-Choses dites, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit ; Paris, 1987. p. 79.
- 3-Ibid, p. 79.
- 4- Le Sens pratique, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit ; Paris, 1980.p. 89.
- 5- Méditations Pascaliennes, coll. « Liber », Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 252.
- 6-Ibid, p. 261-262.
- 7-Ibid, p. 252.
- 8-Ibid, p. 258.
- 9-Ibid, p. 273.
- 10-cf. Pinto.L., Sapiro.G, Champagne.P, Pierre Bourdieu, sociologue, op.cit, p. 84-85.
- 11-« Les stratégies marimoniales dans le système de reproduction ; Annales, 4-5 Juillet 1972, p. 1105-1127.
- 12-Choses dites, ibid, p. 79.

- 13-« Stratégies de reproduction et modes de domination »  
Actes de la recherche en sciences sociales, année 1994, volume 105, numéro 1, p. 3-12.
- 14-Choses dites, ibid, p. 127.
- 15- Ibid , p. 127.
- 16-Ibid, p. 127.

## استعداد

إن فلسفة الفعل عند بورديو هي فلسفة ترتيبية لأنها تلجأ إلى تصورات ترتيبية - حس عملي، وهم، دوکسا، حقل، إلخ. - ولكن خصوصاً فيما تستمد منه هذه التصورات. إن L'Esquisse d'une théorie de la pratique قد جاء لتحديد الهايتوس مثل «نسق للاستعدادات»، فعالم الأثر وبولوجيا يحدد بالفعل: «لفظة «استعداد» بحيث تبدر ملائمة خصوصاً للإعراب عما يخفيه تصور الهايتوس (...) حقيقة، فهو يعبر قبل كل شيء عن نتيجة فعل منظّم يقدم حيثنذ معنى مجاور جداً لألفاظ مثل البنية: إنه يعين من جهة ثانية شكل وجود، وحالة عادية (خاصة للجسد) وعلى وجه الخصوص، استعداداً قبلياً، وجنوحاً، ونزوعاً أو ميلاً»<sup>1</sup>. ويعرض بورديو هنا (على شكل هوامش ليسترعي الانتباه بطريقة مثيرة رفضه للتشدد النظري) المبادئ التي تكوّن النواة العقلية لنظريته الترتيبية. فالتعريف الذي يعطيه، يميز، من أجل إشراكها، بعدين للمعنى واللذان طبعا تاريخ تصور الهايتوس قبل أن يكذب كاتب الحس العملي في تنفيذ تركيبها: من جهة، تصور نشاط متعال للبنية التي تجمع التقليد الكانطي الجديد والظاهراتية، ومن جهة أخرى، تلك الأكثر قدماً، لأنه يمكن أن نرجعها إلى عهد أرسطو، وعادات الروح،



والاستعدادات الأخلاقية المولدة للأفعال. يجد بورديو في إنتاج فكرة الفعل المنظم والموحد والبنائي للتصور الموروث من الفلسفة الأخلاقية وسيلة تجاوز نظرية المقولات الفلسفية التقليدية. ويتعلق الأمر بإنشاء فلسفة تربئية موسعة لتجاوز التقسيم العقلي للمبادئ المنطقية والمواقف الأخلاقية والعاطفية للجسد. وبحيث إن التخطيطية التي يضعها عالم الاجتماع في قلب استقصائه للمنطق العملي هي تخطيطية تحمل بصمة هذا التجاوز، فإنها تخطيطية مدمجة، وديناميكية ومولدة للأفعال.

فالتعريف المحجوز كلاسيكيا من أجل أن يتم التمييز بحد أدنى التصور غير الآلي للاستعداد، يقدم نفسه، على الدوام، بالكيفية التالية: أن تمتلك استعدادا معناه أن تكون ميالا إلى التصرف بانتظام وبطريقة معينة في ظرف معطى. فالتعريف الذي يقدمه بورديو في L'Esquisse، يتقارب مع هذا التعريف الأساس، لكنه يبدو أكثر تحديدا بشأن الترتيبية التي تواجهها. إن الاستعداد ممثّل فيها بالفعل، ليس فقط مثل «صيغة وجود» أو «حالة عادية»، ولكن مثل «استعداد قبلي، ونزوع، وجنوح، أو ميل» (فهذا ما يثير بورديو النظر إليه). توجد قوة للهابيتوس. إن قوة التحديد هذه المودعة «في العمق البعيد للأجساد»<sup>2</sup> إذا لم تكن مولدة آليا، فإنها ليست نائمة لهذا السبب، إنها تنزع بحيوية نحو تحققها: «الهابيتوس كنسق استعدادات للوجود وللفعل هو وجود بالقوة، رغبة في الوجود الذي بصيغة معينة، يسعى إلى خلق شروط إنجازه، إذن لفرض الشروط الأكثر ملاءمة لما هو عليه».<sup>3</sup> فالاستعدادات هي مبادئ نشيطة، وأنظمة مجترة تميل حقيقة لكي توجد وتبني سلوكات الفاعلين وذلك بفرض إطار لأفعالهم. ويفسر بورديو الهابيتوس مستعملا كلام ليبنتز، بأنه قوة فتور

«Une vis insita» وهو أيضا المبدأ الرئيس للانتظامات الثابتة في الاجتماعي Lex insita، قوة ممنوحة بقانون، ومميّزة أيضا بالثوابت والثبات». 4 إنه قانون عام ومجترح، فالاستعداد لا يفصح عما يمكن أن يكونه أو يفعله فاعل أو مجموع فاعلين، ولكن ما يمكن أن يكون أو يفعل حقيقة إذا اجتمعت بعض الشروط المحددة. بحيث إن تخصيص نسق من الاستعدادات لفرد أو لجماعة هو افتراض جهد استباقي نحو مجموع سلوكات قابلة للمساواة كتفعيل لهذا الاستعداد: «(...) إن وجود استعداد مثل (Lex insita) يسمح بتوقع أنه في كل الظروف القابلة للإدراك لنوع محدد، فإن مجموعا محددًا من الفاعلين سيتصرف بطريقة محدّدة». 5

فما دامت مستأذنة من لينتز، وتلائم الطبع الميال للاستعدادات، فإن مقارنة بورديو للهايتوس يمكن أن تكون مقارنة مع نظيرتها عند بيرس. فالفيلسوف المنفعي الأمريكي، وريث هوم وألكسندر بن، وربما رافيسون، يدافع عن ميتافيزيقا الاستعدادات - أكيد أنها مكلفة من حيث علم الكائن - التي تحقق هوية الاستعدادات بالنسبة إلى كينونات ديناميكية ومؤهلة بصفاتها الحقيقية، من دون أن يكون، بسبب ذلك وجود مفعّل على الدوام. لهذا، فإن التخطيط الترتيبي، يمكنه، حسب بيرس، أن يعرب عن نفسه بكيفية بسيطة بواسطة شرطية وهمية: «إذا فعلنا شيئًا معينًا في ظروف معينة هكذا تنجم عن نتائج عملية معينة» هكذا يشغل الممكن الترتيبي موقعًا وسطًا بين الإمكانية المنطقية المحض والوجود الفعلي. ويمكن للاستعدادات أن تدوم من غير أن تكون ذات أهمية: «يمكن أن يحدث أن تظل دائما في حالة افتراضية، مثل شجاعة المحارب أثناء غياب الحرب». 6 لذلك، فإن الملكة النزاعة للاستعدادات عند بيرس، تملك استقلالًا ذاتيًا

كبيرا تقريبا بالنسبة إلى تفعيلها، فاستعداد الزجاج لكي يكون قابلا للانكسار الذي يستمر ويدوم، مثلا، ولو أن أي حادث حقيقي قد جاء لتفعيل هذا الاستعداد، فتلك التي يهتم بها بورديو هي استعدادات مكتسبة، أي عادات، بالمعنى الشائع بحيث إن استقلالها الذاتي أثناء ممارستها هو نسبي أكثر. ومن أجل أن يكتمل، ينبغي للهابيتوس أن يرتاد كونا اجتماعيا، وفيه سيجد لامتلاك استعداداته فرصة لكي تتحقق. 6 وإذا كانت شجاعة المحارب صيغة وجود ناتج عن تغيير عميق للجسد المجرّح بواسطة سيوررات الاستشرّك، فيمكن أن تدوم في الغياب الممتد لكل تفعيل، وتتوقف فعاليته على كثرة تعبيره. في المثال السوسيولوجي لبورديو، يبدو احتمال أن يختفي استعداد عام ما تماما، فغياب تفعيل هابيتوس ما يقود بالأحرى إلى ارتباك وإلى أزمة: «(...) ولو أن الاستعدادات يمكن أن تتلاشى تدريجيا أو تضعف جراء نوع من «التلف» المرتبط بغياب التفعيل (المتعلق تحديدا، بتغيير المواقع والشرط الاجتماعي)، أو بتأثير الوعي المشترك لصنع تغيير ما (كما في تصحيح النبرات، والأنماط، إلخ). حيث يوجد فتور (أو تخلفية) للهابيتوس الذي يملك نزوعا تلقائيا (مسجل في علم الأحياء) لتخليد بنيات مطابقة لشروط إنتاجها» 7.

من مصلحة حالات التخلفية أن تلفت الانتباه إلى الاستقلال الذاتي النسبي للاستعدادات، وأن تبرر قصديتها النوعية. يجب أن نتذكر حقا أن الهابيتوس ليس نشيطا فقط بوصفه مبدأ منظما («إنه يعبر عن نتيجة فعل تنظيمي») أعني، مادام يؤمن بنية عقلية للوضعية التي ترهن إشكالية الفعل. وحتى أن يحدث الفعل، فإنه يفرض على الفاعل الإطار السابق لكل اختياراته، ويحدد حقل تدخلاته باختيار الغايات والوسائل، ولكن أيضا

بتمييز عناصر السياق القابلة للتأثير فيه كحواجز. وعلى هذا النحو، فالزوجة المعنفة التي تعود إلى زوجها في ظروف لا تطاق هي ضحية الكيفية التي تحدد بها معنى تجربتها. 8 غير أن هذا النوع من الوضعيات لا ينبغي أن يكون مفسرا بطريقة ذاتية، يجب أن لا «ندفعهم إلى القول (مع سارتر، مثلا) إن الفاعل يختار (داخل «سوء النية») ما يحدده، لأنه، إذا أمكننا القول بأنه يحدد نفسه، في الحدود التي يقي فيها الوضعية التي تحدده، ويكون من الظاهر أنه لم يختار مبدأ اختياره، أي الهايتوس الخاص به، وأن أنظمة البناء التي يطبقها على العالم كانت هي نفسها مبنية من طرف العالم». 9 وإذا كانت الاستعدادات مبادئ قصدية لتحديد السلوك، ينبغي التذكير بأنها تصدر هي ذاتها عن تحديد، وعن تغيير الموضع في إمكان وجود قدرة وجود الفاعل للبنى الموضوعية الخاصة بصيغة وجود معطاة. فالبنى البانية هي كذلك بنى مبنية تشهد على استبطان البنات الاجتماعية. فهي فينا علامة التاريخ. وتصلح الاستعدادات لتفسير الفعل، ولكن هي نفسها قابلة للتفسير، وهذا الأمر موجود في نفس الإطار النظري. وبوصفها قوة بانية، وقصدية مجترحة، فإن الاستعداد المنسوب إلى بورديو يتميز جذريا بالترجمة الآلية للاستعدادات. هنا يتوافق بورديو مع بيرس: لا يمكن لأي فعل اجتماعي أن ينتج عن سبب فعال. أن تفعل، معناه أن تستهدف حل المشاكل العملية انطلاقا من هدف عام، من مبدأ عام للفعل. وتسمح الترتيبية بإدراك فعل موجّه من طرف غايات ليست في حاجة لأن تكون ممثلة، والتي تفرض عمليا دون هدف واع لقواعد واضحة. إن امتلاك استعداد معناه أن تكون قادرا على تطبيق عملي لشكل من الشمولية التي لا تنكشف إلا في الفعل، والذي ليس له وجود فعلي

لمبدأ مقنن. ويستطيع الهايتوس أن ينتج عددا لا محدودا من الممارسات لأن الاستعدادات تؤثر كأسباب لا نهائية لا تحدد الطبيعة الخاصة للنتيجة فعلها: «لا تؤدي الاستعدادات بطريقة محددة إلى فعل محدد: إنها لا تنكشف ولا تتم إلا داخل شروط ملائمة وداخل العلاقة مع وضعية ما». 9 لهذا، فإن نموذج الهايتوس يسمح، كما يلمح جاك بوفريس، بعرض «التوافقات التي ليست محددة بكيفية صارمة. ولكن تحمل بحد ذاتها عنصر تغييرية، ومرونة ولا تحديد، وتنطوي على تكييفات وإبداعات واستثناءات من جميع الأنواع، التي تميز بشكل دقيق مجال الممارسة، أو علة الممارسة وحسها العملي». 10 يوجد، حسب بيرس، تحديد أساس للقانون الترتيبي، هذا التحديد الجزئي يسمح لنظرية الممارسه إدراك الأفعال التي تظل غامضة على التصورات الفعلية، لأنها تجد موزعا لها بين الخضوع شبه الآلي للبنيات الاجتماعية ومراجعاتها الاستراتيجية في وضعية أزمة. إن جدلية الاستعدادات والوضيعات تفتح طريقا إلى فلسفة غير حتمية للفعل ولتعليل تغييرية الممارسات اليومية، لأن هذه الأخيرة في ارتباط مبدئي، من جهة، بلا تحديد شروط الوضعية التي يُفَعَّل فيها الهايتوس (يمكن للهايتوس «أن يظهر ثانية في ممارسات مختلفة، بل متعارضة، وفق الوضعية»)، 11 ومن جهة ثانية، وفق النوعية الخاصة لبناء هذا الأخير (نوعية تتوقف على طبيعة تكوّنه وصيانتته).

فالتصورات الترتيبية هي على الدوام عرضة لنفس النقد: فهي لا تحمل تفسيراً أكثر من «الفضائل المنومة» الخاصة بالقرون الوسطى، حيث تجد مرجعيتها في كينونات ملغزة ووافية (Ad hoc). فالاستعدادات لا فائدة منها بالنسبة إلى الوصف البسيط للتوافقات الإحصائية الملاحظة.

ومع أن هذا النقد لا يحقق إلا فلسفة ترتيبية وجوهرية ويعفى من التأمل، كما فعل ذلك تحديد الفلاسفة الأنجلوسكسونيون، وقبلهم أرسطو، وهوم، وهوسرل، وبركسون، وميرلو بونتي، بترجمات مختلفة لمفهوم الاستعداد، بحيث إن بعضاً منها يمكن الدفاع عنها أكثر من غيرها. فاستعدادات بورديو هي أقل مطابقة لكيّنونات أو ماهيات باطنية من أنظمة ديناميكية وعلاقية، فهو جد مختلف (هكذا لم تكن مؤاخذه قط على «التخطيط الديناميكي» لبركسون قابلة للمقارنة في بعض الوجوه مع مفاهيم بورديو، لكونها كيّنونة باطنية). تحتاج نظرية الفعل إلى إمكانية تفسير تقلّب في الفعل أو محركه، بل العبور إلى الفعل. ومن جهته، يعتمد بورديو إلى تصور للهابيتوس الذي يتم توسيعه إلى حدود معتقدات نظريته حول الفعل الترتيبي (مفاهيم الحس العملي، الرأي المشترك، وأخيراً الوهم، فتتقدم بالتدريج لتحدد معنى هذه النظرية النفعية للاعتقاد): ولأنها تميل بنا نحو الفعل، ففكرة الهابيتوس تؤثر فينا أيضاً لكي نفكر ونعتقد ونرغب. فالعقلانية الإيستيمولوجية من جهتها، تجد نفسها محرجة لتنفلت من إعادة إدراجها بصيغة أو بأخرى، في السلطة العلّية لـ «الفضائل المنوّمّة». يبدو أنه من العسير جداً الاستغناء عن التصورات الترتيبية، وأن المحاولات المنجزة قصد اختزالها إلى مفاهيم لا تجد مرجعيتها إلا في ما هو فعلي، هي بعيدة كل البعد من أن تكون مقنعة على الدوام. إذن، هل يمكننا، على الأقل، أن نقول إن إيستيمولوجيا العلوم الفيزيائية تلجأ حالياً إلى مفاهيم ترتيبية حتى يظل النقاش مفتوحاً؟

### هوامش استعداد:

- 1-Esquisse pour une théorie de la pratique. Précédée de : Trois études d'ethnologie Kabyle (1972), coll. « Points Essais », Éd. du Seuil, Paris, 2000, p. 393.
- 2-La Domination masculine, coll. « Liber », Éd. du Seuil, Paris, 1998, p. 44.
- 3-Méditations Pascaliennes, coll. « Liber », Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 178.
- 4-Ibid, p. 178.
- 5-Ibid, p. 178.
- 6-Réponses. Pour une anthropologie réflexive, (avec, L.J.D. Wacquant), coll. « Libre Examen » , Éd. du Seuil, Paris, 1992, p.109.
- 7- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 190.
- 8-Ibid, p. 177.
- 9-Ibid, p. 178.
- 10-Bouveresse.J. Dans, Critique, Pierre Bourdieu, n° 579-580, Éd. de Minuit, Paris, Août-septembre 1995, p. 594.
- 11-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 178.

## إعادة الإنتاج

يتعاطى علم الاجتماع النقدي، كموضوع ذي امتياز، المعرفة العلمية بالإجراءات التي لا تحصل رؤيتها جيدا، والتي تجعل إدامة النظام الاجتماعي ممكنة: «إنه من بين الأسئلة الأساس، بشأن العالم الاجتماعي، سؤال معرفة لماذا وكيف يدوم هذا العالم ويستمر هذا الكائن، وكيف يخلد النظام الاجتماعي، أعني مجموع علاقات النظام التي تكونه»<sup>1</sup>. وللإجابة عن هذا السؤال، يستمد بورديو من ماركس استعمال مفهوم إعادة الإنتاج، بكيفية تحفظ له المنطق العلائقي، ولكن مع طرح البعد الهيكلي جانبا، المنطق الجدلي للتاريخ الذي لازال قائما فيه أيضا من خلال فكرة تناقض داخلي مندورة لأن يتم تجاوزها. ومهما كانت المعاني الضمنية والبيولوجية للكلمة، فقد استطاعت أن تحرض على التفكير بشأنها، إن الأمر لا يتعلق بأي حال من الأحوال بإنشاء ديمومة دورة طبيعية أو مبدأ ميتافيزيقي، أو ذي نزعة وظيفية كيفما كان، بل الأمر يتعلق ببناء نموذج نظري، ليسم كذلك، داخل تشكّل تاريخي وواقعي، التشاكلات البنيوية الموجودة في حُسن الظواهر الاجتماعية التي تستر العلاقة المتبادلة النسقية تنوعها الظاهراتي. وتشير إعادة الإنتاج إلى مجموع إجراءات تاريخية، هي في الوقت نفسه مستقلة ومتقاطعة، بحيث تندمج



بواسطتها داخل السياقات الأكثر تنوعا. فالتعارض ذكر/ أنثى، إذا اكتفينا بهذا المثال فقط، فإنه موجود داخل الاستعدادات وداخل المؤسسات، في الأجساد وفي العقول، في الكلام وفي المعايير القانونية، ويتغير بطريقة جد مختلفة في ارتباط بحقول ومناطق الفضاء الاجتماعي التي يؤول فيها إلى الزوال. فاللجوء إلى تصور إعادة الإنتاج هو مرتبط إذن بمقاربة ذات نزعة بنيوية لوصف الوقائع الاجتماعية. ونستطيع تلخيص الأطروحة التي تنبني عليها هذه المقاربة في جملة واحدة: إنه من الممكن التحقق من نوع الإجراءات الاجتماعية التي ليست معقولة بشكل تام إلا إذا أعدنا علاقاتها البنيوية المتبادلة، غير أن إجراءات مثل هاته تنزع دائما لأن تكون منتجة. لهذا السبب، وخلافا لما توعد إليه البنيوية المعترف بها، فإن بورديو لا يعتبر إعادة الإنتاج هذه نتاج فعل البنيات ذاتها كما لو أنها تحمل بداخلها مبدأ خلودها الخاص. إن إعادة تقدير تأثيرات إعادة الإنتاج الذي يلاحظ داخل العالم الاجتماعي لا يلزم سببية أو تشييء البنيات. فمؤدج إعادة الإنتاج الذي يفهمه بورديو، يضع ببساطة مواقع نسق ما في صلة مع منافع واستراتيجيات الفاعلين الذين يشغلونها. وترتبط بهذه المواقع وسائل مؤسسية وغايات تم إقرارها بوظيفة مجموع البنية وبجعلها رتيبة: فصيح الوجود هاته، وصيح الفعل هاته تتقوى وتنزع إلى الدوام حين تضع علاقاتها المتبادلة نسقا. ويذكر بورديو، في هذا الصدد، بهذه القوة الخاصة والفردية Le conatus للفلسفة الكلاسيكية، إنها: «ميل للحفاظ على دينامية داخلية في الكائن، محفورة في الآن ذاته داخل البنيات الموضوعية وفي البنيات الذاتية، وفي استعدادات الفاعلين، ثم إنها على الدوام، مصونة ومدعومة بأفعال التشييد وإعادة تشييد البنيات التي تتوقف مبدئيا على الموقع الذي يشغله أولئك الذين ينجزون هذه الأفعال».

لا يمت العالم الاجتماعي إلى المقامرة بصلة، إنه منظم وفق نظام ينتسب، حسب بورديو، إلى «نظام تعاقب»، بالمعنى المزدوج لكلمة «تعاقب». 3 فمنطق إعادة الإنتاج يشبه المنطق الذي يسود في تعريف الزمن المنسوب إلى لينتزر، إن اللعب الاجتماعي له تاريخ وله رهانات: «فالحديث عن الرهان، معناه أن نتخلى عن المنطق الآلي للبنية لصالح المنطق الدينامي والمفتوح للعب، وأن نُكره على الأخذ بعين الاعتبار، لكي يفهم كل عمل مبذول، وكل سلسلة الأعمال السابقة (...)». 3 إن القطيعة مع البنيوية الأرثوذكسية، أي المجمع عليها، هي مرمزة بتجميع تصورات إعادة الإنتاج والاستراتيجية. فإعادة الإنتاج هي رهان استراتيجيات كل الأنظمة التي تكوّن مع البنيات الموضوعية المتاحة، والتي تشكل مبدأ حالة اللعب والسلطة على اللعب. هذه الاستراتيجيات التي تشكل الأسرة مكانا لها بامتياز، ليس لها كمبدأ القصد الواعي أو العقلي، ولكن استعدادات الهايتوس. بالفعل، فإن الفاعلين يقادون بالظروف الاجتماعية التي تنتج الهايتوس، -أي في المجتمعات المتميزة بحجم وبنية الرأسمال الذي تملكه الأسر- ليكون مزودا بالخصائص الموضوعية والذاتية التي هي مستعدة أكثر لتأييده من دون أن تستهدف هذا التأييد. وبمعنى آخر، فحينما توجد ملاءمة بين شروط الإنتاج والهايتوس وشروط اشتغاله، يكفي الفاعلين متابعة تصوراتهم وتوقعاتهم ورغباتهم للمشاركة في إعادة إنتاج مواقعهم. لأنه بمجرد أن يكون ما هو عليه، وأن يكون ممنوحا باستعدادات ليكون ما هو عليه، فإن الهايتوس يسعى إلى أن يقضي، في المستحيل وفي اللامفكر فيه، إمكانات أخرى غير تلك التي جعلته ممكنا، وبناء على ذلك، فإن الاستراتيجيات التي يعدها تنزع إلى «تأييد هويته، التي هي اختلاف، مع الحفاظ على فوارق ومسافات وإسناد

النظام، ثم بالمساهمة بهذه الكيفية عمليا في إعادة إنتاج كل نسق الاختلافات المشيئة للنظام الاجتماعي». 4.

وحتى نصنع نظرية عامة للإجراء الشمولي لإعادة إنتاج التراتيبات الاجتماعية، وأن نخول لأنفسنا وسائل فهم مختلف أنماط إعادة الإنتاج، لا ينبغي فقط تشييد صورة نسق إعادة الإنتاج (مؤسسات تعليمية، سوق الشغل، الحق في الإرث، حق الملكية، إلخ...)، لكن ينبغي أيضا إعادة تأسيس ذلك المتعلق بنسق استراتيجية إعادة الإنتاج في مختلف أبعاده (استراتيجيات الاستثمار البيولوجي، الاستراتيجيات الميراثية، والتربوية والاقتصادية والزواجية، إلخ...). فكل مجتمع، حسب بوردو، يقوم بالفعل، على العلاقة بين المبادئ الدينامية لهذين النسقين حيث تتغير هويتها ووزنهما النسبي (بتغير) في المكان وفي الزمان. وبحيث إنه يظل بعيدا عن سحق كل اختلاف، فإن مفهوم نمط إعادة الإنتاج يسمح، على العكس من ذلك، بدراستهما، وعلى الأخص، بالتنبؤ بتلك الأكثر عمقا، والتي تفصل المجتمعات التقليدية (ما قبل الرأسمالية)، التي تؤمن بشكل أساس إعادة إنتاجها عن طريق انحراف «تصنيع» الهابيتوس، ولا تستطيع أن تعتمد في موضوعية البنيات الاجتماعية إلا على البنيات الأسرية للعوالم الاجتماعية الحديثة التي تتحدد داخلها قبل كل شيء، استراتيجيات إعادة الإنتاج بالنسبة إلى البنيات الموضوعية، وعلى وجه الخصوص، إلى النظام التربوي لدولة منظمة. بهذه النظرية الخاصة بطرق إعادة الإنتاج، يملك بوردو قناعة أنه حول لنفسه وسائل فهم ظروف ديمومة كل نظام اجتماعي، أو على أقل تقدير، أنه هيا مبادئ تفسير قوية إلى حد أنها تجعل الظواهر المعقولة معزولة كثورث الأسماء الشخصية في القبائل الجزائرية، وسياسة الأسر الكبرى الحاكمة، أو السياسة العائلية للأسر القروية. 5.

فنظرية وظائف إعادة الإنتاج الخاص بالأنظمة الحديثة للتعليم التي يقدمها بورديو وج.س. باسرون J.C. Passeron، الذي اشترك معه في كتابة «إعادة الإنتاج» سنة 1970، قد أذاعت صيت إعادة الإنتاج المنسوبة إلى بورديو. إلا أنه للأسف، قد شكل بالأحرى نجاح شعار لقراء مدعين أو لقراء متسرعين غير ذلك الشعار الخاص بالتصور المعروف حقيقة في هذا الكتاب الطموح، الذي لا يطور الأطروحة التي تم الدفاع عنها سابقا في «الورثة» سنة 1964، حول الدور الحاسم للامساواة الثقافية في الإقصاء الدراسي، ولكنه يهدر القواعد العامة للسيطرة الرمزية. لقد اقترح الكاتبان بالفعل تحليلا للاشتراطات التي في ظلها، وبعيدا من تحقيق المشروع الجمهوري بشكل مكتمل قصد تقليص اللامساواة عن طريق الولوج إلى التربية والمعرفة بكل أشكالها، فإن المدرسة تسهم في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي بإعطاء الشرعية، عن طريق التصديق الكتابي والإثباتي الذي تصدره، لبنية توزيع الرأسمال الثقافي الموجود سلفا بالنسبة إليها. ويإعاز من الرأسمال المندمج الذين يستفيدون منه نتيجة التجارب النوعية المتحدرين من الأجزاء المهيمنة في المجتمع، فإن التلاميذ هم، بالفعل، أكثر من يرضوا الاقتضاءات العامة بشكل خاص، لاسيما تلك المتعلقة بالتمدرس (سهولة التعبير الشفهي والكتابي للغة الشرعية، والصلة المألوفة بالثقافة وبـ «الروح المدرسية»، إلخ...). إن وهم الاستقلال والحياد المدرسي يسعى هكذا إلى تحويل «أولئك الذين يرثون إلى أولئك الذين يستحقون»، إنه ينذر الميثولوجيا الاجتماعية لـ «الهبّة الطبيعية» أو للنداء الباطني. لذلك فإن إعادة الإنتاج تقدم نفسها كتفكير في كفاءات إدارة العنف الرمزي الذي يوجد في مبدأ التأسيس والاعتراف وإعادة إنتاج نظام اجتماعي وجعله شرعيا.

لهذا السبب، لا ينبغي أن نسيء الظن بتصور إعادة الإنتاج الذي تضمه هذه التحليلات. فهو نموذج للوصف السوسيولوجي، ذلك أن المفهوم يكتسب قيمته بدءاً من الإجرائية التي تمنحها إياه مرونته وتعدد معانيه في امتحان السياقات المختلفة والسيرورات التي ليس لديها شيء يتعذر مسه. وبالنظر إلى ذلك، فلا مجال لإخراج نوع من القانون القلبي لإعادة الإنتاج (La loi d'airain)، الذي سيفرض نفسه في كل مكان هكذا، ولكن أن يحلل الروابط المنسوجة باللقاء التاريخي لإجراءين اثنين لإعادة الإنتاج، فعل إعادة الذاتية للإنتاج الخاص بالمؤسسة المدرسية، من جهة، وتأييد البنيات العامة للمساواة الاجتماعية والثقافية بين الجماعات المسيطرة والجماعات المسيطر عليها لمجتمع الطبقات، من جهة أخرى. إن ميلاد الثبات النسبي لنسق العلاقات المتبادلة من هذا اللقاء يفسر فعاليته الاجتماعية والرمزية، ولكنه ليس مضموناً بالماهية، إن هذا الثبات النسبي يخضع للامتحان التاريخي لقدراته على مقاومة تحولات العالم الاجتماعي. ينبغي أن نلح على كون الفعل المدرسي لا يستطيع أن ينتج آلياً إعادة إنتاج بنية الطبقة. وحتى طوال العصر الذهبي لإيديولوجيا الحكم بالاستحقاق، فإن التناسب بين الإجراءين الاثنين لإعادة الإنتاج لا يستطيع أن يقودنا ثانياً، ومن دون قيد أو شرط، إلى الحالة السالفة لتوزيع المواقع الاجتماعية. إن مؤلفي إعادة الإنتاج يشرحان، على وجه الخصوص، أن الاستقلال الذاتي النسبي للنظام المدرسي يخلق دائماً مسافة، متغيرة حسب العصور والمجتمعات، بين ثقافته وثقافة الجماعات المسيطرة التي تسمح بعرض التحولات والفوارق التي لا تضر مع ذلك بالوظائف الشاملة لإعادة الإنتاج ولشرعة الفوارق بين الجماعات، حيث توفي المؤسسة ما عليها حسب رأيهما. وبصفة عامة، فلا ينبغي الخلط بين

إعادة الإنتاج والتكرار. ولنعبر عن ذلك بعبارة باسرون «إعادة الإنتاج لا تنطلق من الشيء لتعود إليه»<sup>6</sup>، فأنساق الفوارق التي تركيبها البنيات الاجتماعية ليست أبدا جامدة على طريقة «الأشكال النوعية» للأنواع الحيوانية. وينبغي التذكير بأن مفهوم إعادة الإنتاج عند بورديو لا يمكن فصله عن مقاربة علائقية واحتمالية للعالم الاجتماعي. إنها تبحث عن تحليل الانتظامات التاريخية التي تتموضع بالماهية بين الحتمية المطلقة واللاتحديد التام.<sup>7</sup> إن فائدة تصور مثل هذا هو بالضبط منح إطار لتغيير الكيفية والحدود التي تستطيع البنيات، بها وضمنها، الاستمرار في تأمين الوظائف التي تحددها بالرغم من التحولات الواقعية التي تؤثر فيها.

### هوامش إعادة الإنتاج:

- 1-« Stratégies de reproduction et modes de domination », Actes de la recherche en sciences sociales, année 1994, volume 105, numéro 1, p. 3.
- 2-Ibid, p. 3.
- 3-Méditations Pascaliennes, coll. « Liber », Éd. du Seuil, Paris, 1997, p.254.
- 3- « Stratégies de reproduction et modes de domination », Actes de la recherche en sciences sociales, ibid, p. 5.
- 4-Ibid, p. 6.
- 5-Ibid, p. 8.
- 6-Passeron. J.C. Le raisonnement sociologique. L'Espace non-Poppérien du raisonnement naturel, coll. «Essais & recherches», Nathan, Paris, 1991, p. 106.
- 7-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 254.

## اقتصاد الممارسات

من أجل أن تصير أفعال وتفاعلات الفاعلين الاجتماعيين مدركة بالفعل بطريقة غير تنقيصية، وتحديد المنافع والبواغث التي تجعلهم يتحركون، يقترح بورديو تهيين اقتصاد للممارسات، يكشف، من خلال قبول واسع لمفهوم الاقتصاد، البنيات الموضوعية (بنيات بانية) والبنيات الذاتية (بنيات مبنية) التي توجه اختياراتهم (في الغالب الأعم تكون غير متبصرة بالرغم من أنها عقلية)، هذا من دون أن تُخضع تحليل الممارسات لتحديدات خارجية أو داخلية: «(...) يوجد اقتصاد الممارسات، أي عقل كامن في الممارسات والذي لا يجد «أصله» لا في «قرارات» العقل كتقدير واع ولا في التحديدات الآلية الخارجية والفوقية بالنسبة إلى الفاعلين»<sup>1</sup>. وهكذا تصدر طوبولوجيا تناغم الهابيتوس، باعتباره المنطق الجوهرى للممارسة (منطق المنفعة والاستثمار والاستشراك في اللعب والرهانات) التي تستجيب لـ «عناصر أخرى كالأسباب الآلية والغايات الواعية»، وتذعن «لمنطق اقتصادي دون أن تذعن لمنافع اقتصادية بدقة تامة»<sup>2</sup>. فالنظرية العامة لاقتصاد الممارسات يميز (في المعنى الذي نتكلم فيه عن علة وظيفة ما) أفعال الفاعلين بوصفها «مسكونة بنوع من الغاية الموضوعية من دون أن تكون منظمة عن وعي بالنسبة إلى نوع من الغاية المركبة



بوضوح، إنها (أفعال الفاعلين) مدركة بالعقل ومتسقة من غير أن تكون متحدرة من نية الاتساق أو من قرار مقصود، إنها مضبوطة على المستقبل من دون أن تكون نتاج مشروع أو تصميم»<sup>3</sup>.

فالعالم الاقتصادي يتكون إذن من عوالم اقتصادية عديدة (الحقول)، وكل واحد منها يملك عقلانيته النوعية ويطلب بالاستعدادات المعقولة المناسبة و«علله العملية»<sup>4</sup>. إن واحدا من أبعاد هذا العالم يهم نقل الثروات الرمزية (المثقلة بالدلالة المعترف بها من طرف الفاعلين). فاقتصاد المبادلات الرمزية هذا (مثلا ذلك الخاص بالمؤسسات المانحة<sup>5</sup> - أو سوق الثروات الرمزية الذي ينشأ داخل الإعالة السوسيولوجية<sup>6</sup> -، أو أولئك الذين تفسح لهم المجال الإنتاجات الدينية أو الثقافية وتلقيها) يقوم على نفي المنفعة والتقدير العقلي (مثلا مبادئ الفن للفن، أو ذلك المتعلق بـ «النبالة تفرض كذا...»)، وبكيفية عامة على سوء نية فردية أو جماعية بشأن القيمة الكلية المفترضة لعدم الاشتراك الذي يميز التبادل للوهلة الأولى. اقتصاد الثروات الرمزية يضاعف الفضاء الاجتماعي بفضاء رمزي، يرد هكذا في جميع أبعاده (بنوية، ووراثية، وترتيبية وطوبولوجية) إنتاج «سلع عقلية» - ليستعيد عنوان أحد كتب Vincent Descombe (سياسية، ودينية، وثقافية) والمعارك الرمزية (التي تتخذ من الاعتراف والمشروعية رهانها الأساس) بحيث تصب فيها هذه الأخيرة: «مطبعا، بواسطة قطيعة جديدة، نمط الفكر البنيوي (...) ليس فقط مع الأعمال (مثل البنيوية الرمزية) ولكن أيضا مع العلاقات بين متجعي الثروات الرمزية، يمكننا إذن أن نبني، بصفته هكذا، ليس فقط بنية الإنتاجات الرمزية، أو بشكل أفضل، فضاء اتخاذ المواقف الرمزية في مجال الممارسة

المحددة (مثلا الخطابات الدينية، ولكن أيضا بنية نسق الفاعلين الذين يتتجونها، على سبيل المثال، القساوسة والأنبياء والسحرة، أو بشكل أحسن، فضاء المواقع التي يشغلونها، مثلا ما أسميه حقلا دينيا) في المنافسة التي تجعلهم في مواجهة بعضهم البعض: هكذا نخول لأنفسنا الوسيلة لفهم هذه الإنتاجات الرمزية. في نفس الوقت داخل وظيفتها، وفي بنيتها وتكونها على قاعدة فرضية أثبتت صحتها تجريبيا، للتماثل بين فضائين».<sup>7</sup>

إذا كان الفضاء الاجتماعي خاضعا لتبعية البنيات الأساسية لا سيما تلك الخاصة بالاقتصاد (بحصر المعنى)، فإننا لانستطيع مع ذلك تقليص تحليله إلى معالم «التدبير الاقتصادي» ويشيد بمعايير كلية ما ينتج عن «نسيان الظروف الاقتصادية (بمعنى واسع) للإذعان إلى قوانين العالم الاقتصادي» بوصفها تكوّن بنية الممارسة العقلانية، يعني المهياة أفضل لتحقيق بأقل التكاليف الأهداف المسجلة في منطق حقل معين، هذا الاقتصاد يمكن أن يحدد بالنسبة إلى جميع أشكال الوظائف التي تعتبر واحدة من بين غيرها هي بلوغ الحد الأقصى للمنفعة بالمال وحدها المعترف بها من لدن رجل الاقتصاد.

فالممارسات الاقتصادية تماما (إنتاج وتبادل الثروات المادية والخدمات التي ينبغي أن نضيف إليها تداول الثروات المالية) ليست، لدى بورديو، إلا جزءا من نظرية عامة إلى حد كبير تهم إبداع ومراكمة إعادة الإنتاج وتكييف مختلف أنواع الرأسمال، وكذا معرفتها واعترافها بتأثيرها باسم الشرعية «إن نظرية الممارسات الاقتصادية تحديدا هي حالة خاصة لنظرية عامة لاقتصاد الممارسات».<sup>9</sup> فالتبرير الاقتصادي يدل على نزوع

لتقديم الاقتصاد (ومقاييسه) مثل «معطى طبيعي وأزلي»<sup>10</sup>، إذن، فمهما أن التحليل السوسيو تاريخي يبرزه كمجرد حقل، مهم طبعاً، والذي استقل ذاتياً لأسباب عديدة، في بعض المجتمعات الإنسانية، إلا أنه لم يصبح، بهذا الفعل، ذا شرعية حتى يفرض هيمنته، على النظام السياسي كما على نظام المعرفة، فهذه الأسباب، لا تسمح، بالإضافة إلى ذلك، بتفسير عدد كبير من الممارسات (التي هي نزيهة على ما يبدو).

### هوامش اقتصاد الممارسات:

- 1-Le Sens pratique, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 85.
- 2- Ibid, p. 85
- 3- Ibid, p. 86.
- 4- cf. Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action , Éd. du Seuil, Paris, 1994, ch. 6, L'Économie des biens symboliques.
- 5- cf. Méditations Pascaliennes, coll. « Liber » Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 229.
- 6- cf. La Misère du monde, (sous la direction de ), coll. « Libre Examen », Éd. du Seuil, Paris, 1993, p. 905.
- 7- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 212.
- 8-Le Sens pratique, ibid, p. 85.
- 9-Ibid, p. 209.
- 10-La sociologie de Bourdieu, (Textes choisis et commentés), A. Accardo, P. Corcuff, Le Mascaret, Bordeaux, 1968, p.105.

## بنيوية

لقد ساهمت قراءة ليفي شتروس في تكوينه ليحلل الأنساق الرمزية، وهكذا، فقد جرب بورديو سريعا وبالملموس، ملاءمتها وحدودها في إطار أعماله لإثنولوجيا القبائل الجزائرية. ومنذ ذلك الوقت تخلص من المثال البنيوي الذي ظل يهيمن على مشهد العلوم الإنسانية ما بين 1950 و1960، مع استمراره في الاضطلاع بشكل مجدّد للبنيوية: «إذا كان لي أن أميز عملي بلفظتين اثنتين (...)، فسأتكلم عن البنائية البنيوية أو البنيوية البنائية، وذلك بأخذ كلمة بنيوية بمعنى مخالف لذلك الذي يعطيه إياها التقليد السوسيوري أو ذلك المنسوب إلى ليفي شتروس<sup>1</sup>. وبالفعل، فإن القطيعة قد اندمغت، في الوقت الذي كان فيه لليفي شتروس نظرة سانكرونية للبنىات اللاواعية تفرض تحديدها على العلاقات الاجتماعية، وهو ما ينزع إلى إبطال الفاعل والتاريخ، ويعيد بورديو ثانية إدراج الفاعلية، فيقترب بهذا من البنيوية الوراثة لياج، حيث يجعل البنيات دينامية، إنه يؤرخن المفهوم المجرد للبنىة بإقامة مبدأ جدلية البنيات الموضوعية والبنىات الذاتية. بهذه الكيفية يحدد بورديو «البنيوية البنائية» الذي يستند إليه (يحدث له أيضا أن يستحضر في نفس الركيزة «بنيويته الوراثة»): «أريد القول إنه بالبنيوية أو البنائي يوجد في العالم الاجتماعي نفسه وليس

فقط في الأنساق الرمزية واللغة والأسطورة إلخ...، بنيات موضوعية مستقلة عن وعي وإرادة الفاعلين القادرين على توجيه أو كبت ممارساتهم وتمثلاتهم. أريد أن أقول بأنه يوجد عبر البنائية تكوّن اجتماعي لجزء من إنظمة الإدراك والفكرة والفعل المؤلفة لما أسميه هايتوس، ومن ناحية أخرى لبنيات اجتماعية، وبالأخص ما أسميه حقولا<sup>2</sup>. وهكذا، فمن جهة، يتم إعادة البنيات إلى الميدان السوسيولوجي، فهي لا تعيّن مطلقا الأنساق الرمزية الوحيدة، ولكن القسّمات الموضوعية للعالم الاجتماعي (بنيات اجتماعية) وأنظمة الهايتوس (البنيات الذاتية) المماثلة لها بنيويا، ومن جهة أخرى، هذان النوعان من البنيات المترابطة وراثيا، الجدلية المنسوبة إلى بورديو المميّزة للبنيات البانية والمبنية. ومن أجل أن تُجعل هذه النقطة الأخيرة حساسة، فقد يخطر ببالنا إدماج عازف بيانو ممتاز لتعديلات موضوعية تسمح له بالتعبير عن نفسه : لا يستطيع أن يؤلف أو يرتجل بحرية (بنيات بانية structures structurantes) إلا على قاعدة من الإكراهات (بنيات مبنية structures structurées) مندمجة طيلة سنوات، يصنع تشكيلات، ويتعلم الانسجام والطباق (لحن يضاف إلى آخر على سبيل المصاحبة). إن مهارة العزف، إذا كانت موجّهة موضوعيا بهذه الممارسات البانية، فهي فوق كل الصيغ الموضوعية. وحين تصير هايتوسا، أي طبيعة ثانية، وينتهي تحقق البنية المبنية، فإنه «لا يمكن أن يظهر إلا كشكل طبيعي للطبيعة، لكل من هم نتاج لنفس البنية»<sup>3</sup>. ومهما كان قليلا ما يوجد في عقولنا حول حدود مثل موضّح يبين نتيجة -أكيد أنها أصبحت، بفعل العمل، معرفة منسية، معرفة بالجسد - فعل بيداغوجي مُظهِر، في حين أن نظرية الممارسة تشير الانتباه إلى أهمية البيداغوجيا المضمرّة التي تنجم عن التركيب الاجتماعي لكل تطور للتجربة، فإن فن

عازف البيانو يسمح بتوضيح دينامية وحرية الإبداع الذي يخول إدراجه في مثال الفعل دون الفاعل الذي تفترضه البنيوية الأرثوذكسية، إن فرضية الهابيتوس: «نسق مكتسب من أنظمة مولدة، يجعل الهابيتوس الإنتاج الحر ممكناً لكل الأفكار وكل الإدراكات وكل الأفعال المسجلة في الحدود الملازمة للشروط الخاصة لإنتاجه، ولهذا الأخير لا غير»<sup>4</sup>.

إن اعتراضات بورديو على البنيوية عديدة، فهو يهاجم بدءاً التمييز السوسيري بين اللغة والكلام الذي، حسب رأيه، يقلص «فعل الكلام إلى مجرد تنفيذ» هذا الافتراض القبلي لـ «كل البنيويات»، المطبق على تقسيم ثقافة/ سلوك، يمنع «التفكير في العلاقة بين كنهين اثنين بطريقة مغايرة عن تلك الخاصة بالنموذج وبالتنفيذ وبالجوهر وبالوجود»<sup>5</sup>. فهو يؤاخذ على بنيوية ليفي شتروس كذلك «محوها شروط الإنتاج، وإعادة الإنتاج واستعمال موضوعات رمزية حتى في الحركة التي كانت تظهر بها المنطق المتأصل»<sup>6</sup>، وهو ما يقربها بشكل مفارق من الاقتصاد الحديّ الجديد *Economie Néomarginaliste*، الجاني هو أيضاً حين «يتجاهل الظروف الاقتصادية والاجتماعية» التي يعيش فيها «الفاعلون التاريخيون الممنوحون باستعدادات مستدامة»<sup>6</sup>. وبالمقدار نفسه، ينتقد بورديو المفهوم البنيوي للاوعي، «هذا النوع من الإله المتحدر من الآلة *Deus ex machina* الذي هو كذلك إله داخل الآلة»<sup>7</sup>. «*un Dieu dans la machine*» بالفعل، فإن ليفي شتروس يلتمس تحت العلاقات الاجتماعية الملموسة بنية عامة ولاوعية، «نشاطاً لاواعياً للعقل»، نسق أنظمة تُحشر بين البنيات التحتية والبنيات الفوقية لا يمكن إدراكها إلا بواسطة بناء نماذج مجردة. وبالنسبة إلى عالم الاجتماع الحريص على أن يتجاوز البنيوية الأرثوذكسية، فإن

الأمر يتعلق بالإفلات من «واقعية البنية» دون التنازل عن الموضوعية، «لحظة ضرورية للقطيعة مع التجربة الأولى ولبناء علاقات موضوعية»<sup>8</sup>، التي هي من وجهة نظره، نقطة قوة البنيوية. هنا تسقط البنيوية تحت ضربة النقد الإبيستيمولوجي الأكثر شيوعاً والتي يوجهها بورديو إلى النظريات الاجتماعية النقيص: إنه يخلط بين نموذج الواقع وواقع النموذج: «القصد «البنيوي» بشكل خاص لبناء علاقات تأسيسية لنسق الممارسات والموضوعات الطقوسية مثل «نسق الاختلافات»، حين نكد لإتمامه حتى أبعد حد، ويكون له كأثر مفارق تقويض الطموح الذي يوجد مورطاً فيه: إيجاد دليل على سريان مفعول هذا النوع من التأويل الذاتي لما هو حقيقي داخل تماسك ونسقية تأويل الواقع المؤول»<sup>9</sup>، فبنية ليفي شتروس المشيئة من دون حق، والممنطقة (منطقية شاملة)<sup>10</sup>، هي حالة نوعية لـ «عالم داخل الآلة».

وأخيراً، يؤخذ بورديو على البنيوية أنها أنكرت كل أشكال التحليل بفعل أن علوم الإنسان تتخذ موضوعاً لها «ما جرت العادة على تسميته «الذات»، هذا الموضوع الذي له موضوعات»<sup>11</sup>. ويعتبر كل من ليفي شتروس والتوسير مذنبين لأنهما قد اختزلا التاريخ إلى مجرد «إجراء من دون ذات» و (أن) يُحلا، ببساطة، «الذات المبدعة» للذاتانية إنساناً مقهوراً بالقوانين الميتة لتاريخ الطبيعة. هذه الرؤية الفيضانية التي تجعل من البنية رأسمال أو كيفية إنتاج، وكمال أول Entéléchie<sup>12</sup> يتطور هو نفسه في إجراء تحقق ذاتي يقلص دور الفاعلين التاريخيين الذين لهم دور «دعامة» (Träger) البنية وأفعالهم إلى مجرد بروز كظاهرة مضافة<sup>13</sup> للسلطة التي تنتمي إلى البنية حتى تتطور حسب قوانينها الخاصة، ولتحديد بنيات أخرى



بدوافع مختلفة تضافرية»<sup>14</sup>، ومن جانبه، إذا كان بوردديو يرفض كل أشكال فلسفة الذات وهو مقتنع بأن الشخصية هي «الحافز الرئيس لبناء رؤية علمية لما هو إنساني»<sup>15</sup>، فهي لا تصب في الأنسية المضادة التي تمت مؤاخذه المتمسكين بالبنوية عليها. ويُفهم من علم اجتماع بوردديو أنه يرى الفعل، وبالتالي الفاعلية، ويمنح «وسيلة، وربما هي الوحيدة، للمساهمة سوى بوعي التحديدات، في البناء، الذي تم التخلي عنه بصيغة أخرى إلى قوى العالم، لشيء يشبه الفاعل»<sup>16</sup>.

ومع ذلك، فبالرغم من كل هذه الانتقادات، فإن نظرية المعرفة التي هيأها بوردديو هي نظرية البناء التي لا تتردد، كما رأينا، لكي تقدم نفسها كشكل للبنوية. ولا يفهم هذا الإخلاص إلا من خلال تمسك عالم الاجتماع بـ «كيفية التفكير العلائقي الذي يقطع صلته بالتفكير الجوهري فيفقد إلى تخصيص كل عنصر بواسطة العلاقات التي تجمعه بغيره داخل نسق، والتي يستمد منها معناه ووظيفته»<sup>17</sup>. لقد اقتنع بوردديو بأن الواقع الاجتماعي ليس معقولا إلا إذا أدركناه انطلاقا من هذه المنهجية البنوية، كفضاء علاقات، فضاء هو «مكان لتعايش المواقع الاجتماعية، لعلامات مانعة باتفاق الطرفين (بالتبادل)، والتي تشكل بالنسبة إلى من يشغلونها أصل وجهات نظرهم»<sup>18</sup>. غير أن الأنثروبولوجيا البنوية تحتاج، مع ذلك، إلى نظرية الممارسة. فالبنوية النقدية لبوردديو، في الحدود التي تتخذ كمهمة لها تجاوز الفجوة بين نظرية الممارسة، لا يمكنها أن تبقى عند حدود إعادة البناء الموضوعي للمواقع النسبية والعلاقات الموضوعية بين المواقع. وإذا كان في وقت سابق إعادة بناء الفضاء الاجتماعي بالطريقة التي يمكن أن يعاد بها تصويب فضاء جغرافي في خريطة جغرافية، فيكون

من الضروري كذلك، في وقت لاحق، إيجاد معنى للخبرة التي تملكها الذوات الاجتماعية في هذا الفضاء ثانية.

إن مدخل مشروع بورديو حول بنيوية بنائية هو أن يجعل من ممارسة الجسد المستشرك مكان مصادفة جدلية بين زمنين، الزمن البنيوي للاستعدادات المدمجة والزمن البنيوي للأوضاع الاجتماعية. إن أصالة هذه البنيوية النقدية، التي تبذل جهداً للتفكير في وضع الفعل والبنية في علاقة انطلاقاً من نموذج «بنية - هابيتوس - ممارسة»، لا يكمن فقط في أنه يجعل البنيات المجردة والتزامنية للفي شتروس في السياق ويؤرخنها، بل إنه يكمن أيضاً، وبالأخص، في أنه يجعل من جسد الاعتيادية نقطة التقاء هذا التركيب المزدوج. فأن يفرض على البنيوية نقطة اجتياح كهذه يعود إلى أنه يعزو إليها إعادة رد تجربة الفاعلين الموضعين داخل فضاء هو لهم، والذين يمتلكونه كل بطريقته بما أنهم يعيشون فيه داخل وضعيات مغايرة. ومنذ ذلك الحين، فإن الممارسة لا يمكن فهمها كما لو أنها أحادية المنطق وأحادية الاشتغال، إن معناها ينبغي أن يتصل بمواقع الفاعلين الذين ترهّنهم.

يمكن لمقاربة كهذه أن تبدو ذاتانية بالنسبة إلى صحة الرأي البنيوي، فهي لا تؤكد بأقل من ذلك موضوعية بنيات العالم الاجتماعي. فالهابيتوس يستبق المواقع المعطاة سلفاً، وبمعنى ما، فهو مكره على أن يشغلها. ولكن ينبغي أن نفهم أن هذا الإكراه الاجتماعي، البعيد كل البعد من أن يدل على فرض معايير خارجية، بأنه متضامن مع إمكانية وجود نوعية، ومع اندماج نشيط يستند إلى السلطة الإبداعية لتعميم الجسد الخاص. ولكي نقول ذلك بعبارة أخرى، الجسد الاجتماعي ليس فقط ملقى في موقع ما، بل إنه منذور إلى تجسيده، وللتكيف معه، وللدفاع عنه، ثم في بعض الوضعيات، إلى إعادة ابتكاره.

## هوامش بنيوية :

- 1-Choses dites, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1987, p. 147.
- 2-Ibid, p. 147.
- 3-Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de : Trois études d'ethnologies Kabyle (1972), coll. « Points Essais », Éd. du Seuil, Paris, 2000, p. 304.
- 4-Le Sens pratique, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 92.
- 5-Ibid, p. 55.
- 6-Méditations Pascaliennes, coll. « Liber », Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 238.
- 7- Le Sens pratique, ibid, p. 69.
- 8-Ibid, p. 87.
- 9-Ibid, p. 347.
- 10-Panlogisme :  
منطقية شاملة، اسم أطلقه «إدريمان» على مذهب هيغل القائل بأن الوجود الواقعي منطقي، وإنه مستمد من الذهن والجدل العقلي. (المترجمة- الكبير الشامل ص 885).
- 11-Méditations Pascaliennes, ibid, p.155.

## 12- Entéléchie:

كمال أول، مصطلح أرسطي يراد به الآتي:  
 أ- ما تم في مقابل ما لم يتم والكمال الذي يتحقق بهذا التمام.  
 ب- الصورة واللوغوس الذي يخرج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل، ويطلق على النفس فيقال هي كمال الجسم. (الترجمة- المرجع: الكامل الكبير، ص 411)

## 13-Epiphénomisme :

نظرية الظواهر المضافة، مذهب قائل بان العمليات العقلية هي ظواهر مصاحبة للعمليات الدماغية دون ان تؤثر فيها. (الترجمة- المنهل ص 401).

## 14- Le Sens pratique, ibid, p. 70.

15 - أنسيّة، يحيل على ما يلي:  
 أ- أدب إنساني، أدب إنسانية. دراسة الآداب القديمة.  
 ب- فلسفة إنسانية، مجموع الأفكار والاتجاهات والقيم التي تكون نظرية قادرة على تحقيق خلاص الإنسان بوسائله الخاصة، وكثيرا ما ترفض الإيمان بأية قوة خارقة للطبيعة.  
 ج- حركة إنسانية: إحياء الآداب الكلاسيكية والروح الفردية والنقدية، والتأكيد على الهموم الدنيوية (كما تجلى ذلك في عصر النهضة الأوروبية). الترجمة، الكامل الكبير ص 598.

## 16- Le Sens pratique, ibid, p. 41.

## 17-Ibid, p. 11.

## 18-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 157.

## تاريخانية

يُجري التحليل السوسيولوجي إعادة وضع البنيات الاجتماعية والبنى الذهنية في سياقها الجينيولوجي الذي تحدت منه، فهي الوسيلة الوحيدة التي يتم بها رد دعوى الفاعلين لبناء العالم الاجتماعي كما يبدو لهم (يعني كمسلمة). إن لحظة التاريخانية هذه تضبط ما هو اعتباطي، يعني الأساس المطلق لمختلف عوالم الهيمنة الرمزية وتأثيراتها (مؤسسات، قيم، قسمة مختلف أنواع الرأسمال، أنظمة التفكير، إلخ.)، فإن: «علوما دون أسس، وإكراهات القبول بأنها تاريخية من جانب إلى آخر، فالعلوم الاجتماعية تدمر كل طموح مؤسس وتلزم بقبول الأشياء كما هي، يعني كما لو كانت كلها متحدرة من التاريخ». 1. وضدا عن كل فلسفات التاريخ، معترف بها أولا، مدنسة أو متدنية، والتي تطرح عنصرا مطلقا: الله، والعقل، والذات، إلخ، في مبدأ التاريخ، ومنكرة التاريخ على هذا النحو، فإن علم الاجتماع، الذي يدافع عنه بورديو، يعيد توجيه الأنظار نحو الفضاء الاجتماعي والعناصر التي تكوّن تركيبه لكي: «(...) يعيد إلى التاريخ وإلى المجتمع ما تم إعطاؤه لتعال ما أو لذات متعالية» وأن نرغم أولئك الذين يدفعهم «التفكير الوراثي» إلى أن يقبلوا بكون «الفاعل» الحقيقي للأعمال الإنسانية الأتم إنجازا ما هو إلا الحقل، أي الذي

يتحققون بفضلهم». 2 إن التاريخانية السوسيولوجية تعيد الدينامية إلى العالم الاجتماعي في رؤية دياكرونية، الدينامية التي تسلم تأثير الوهم الخاص بالعالم الاجتماعي، والفاعلين إلى اعتبارية المصادفات التاريخية مقاومة وذلك من غير مقاومة الاحتجاب والجهل. إنه «وحده النقد التاريخي، السلاح الأكبر للانعكاسية، يستطيع أن يحرر الفكر من الإكراهات التي تمارس عليه حين يستسلم إلى رتبة الآلية، فتعالجها كأشياء لتشديدات تاريخية مشيئة. معناه القول إلى أي درجة يمكن أن يصير رفض التاريخانية منذرا بالموت، والذي بالنسبة إلى عدد من المفكرين، يكون مؤلّفا حتى للقصدية الفلسفية، حيث تفسح المجال واسعا للميكانيزمات التاريخية التي يتظاهر بجهلها». 3

يقيم المسعى السوسيولوجي إيعادا جذريا للبداهات الاجتماعية بالكشف من هنا حتى عن صيغتي التسجيل في التاريخ، الواحد في أنساق الاستعدادات، والآخر في الفضاء الاجتماعي، إنه: «قطيعة فاصلة مع الرؤية العادية للفضاء الاجتماعي التي يحددها فعل استبدال العلاقة الساذجة بين الفرد والمجتمع بعلاقة مبنية بين صيغتي وجود للاجتماعي، الهايتوس والحقل، التاريخ الملتحم بالأجساد والتاريخ الملتصق بالأشياء». 4

إن طمس هذا التسجيل المضاعف للتاريخ في الأجساد وفي الأشياء يشكل اللاوعي الاجتماعي الفردي والجماعي. كما ينوه بورديو حين يستعيد دور كهايم، «اللاوعي هو نسيان التاريخ». 5 اللاوعي الذي ينتج تأثيرات، سواء على مستوى مقولات إدراك وتحليل استعدادات الفاعلين الذين ينكرون أصلها الاجتماعي تماما («اللاوعي الإيستيمي»، هو تاريخ الحقل» 6..)، أو على مستوى إدراك الطبيعة الواقعية للمؤسسات المكونة

والباطنية تاريخيا (بمعنى قريب أوسع من التعريف الذي يعطيه موس) والتي تصوغ هذا الهابيتوس وترسخه في الذهن: «اللاوعي هو التاريخ، التاريخ الجمعي الذي ينتج مقولات فكرنا، والتاريخ الفردي الذي من خلاله تم ترسيخه لدينا: على سبيل المثال، من التاريخ الاجتماعي لمؤسسات التعليم (تافه بين الجميع، وغائب من تاريخ الأفكار الفلسفية أو غيرها.) ومن التاريخ (المنسي أو المردود) لعلاقتنا الفريدة من نوعها مع هذه المؤسسات التي يمكننا أن ننتظر منها بعض اعترافات حقيقية حول البنيات الموضوعية والذاتية (تصنيفات، تراتيبات، إشكاليات، إلخ.) والتي توجه تفكيرنا دائما بالرغم عنا» 7.

إن الوهم التأسيسي لكل صلة مستشركة للعالم تقدم ما هو في الواقع صلة مبنية اجتماعيا عبر الزمن كما لو أنه معطى طبيعي، هذا البناء الذي يبرز الوضع الراهن كطريق ممكن ووحيد لأسباب جوهرية لرهانات الهيمنة في الفضاء الاجتماعي: «(...) إن التصور التاريخي الذي يسعى إلى نقض التاريخ، على الخصوص عبر إعادة الممكنات الجانبية، التي وجدت نفسها مقصية، إلى الماضي، يعني إلى اللاوعي (...)» 8. فاللجوء إلى التحليل الوراثي في الوقت الذي يكشف فيه هذا الأخير خداع «جبرية طبيعية»، يفتح من جديد إمكانية توقع ممكنات أخرى «الخاص في الحقائق التاريخية أنه يمكننا دائما البرهنة على أنه قد كان بمستطاعه أن يكون في مكان آخر، وبوجه آخر، وفي ظروف أخرى». وبصيغة أخرى، «عبر تاريخانية علم الاجتماع غير المؤقلم وغير الجبري» 9.

إن مقاومة التصورات الثابتة والمؤقلمة للعالم الاجتماعي لا تستلزم السقوط في النسبية الجذرية. إن اللاوهم النسبي للعالم

الاجتماعي يسمح، على العكس من ذلك، بقياس المكتسبات والموجودات بالقوة الخاصة بعقلانية العالم الحديث بقيمتها الصحيحة («تنزع من التاريخ حقائق لا يختزلها التاريخ» 10..). ونستل منها كل المصالح، وخصوصا بصدد السياسة، من وجهة نظر هندسة الاجتماعي: «بمجرد أن نتوقف عن إنكار البدهة التاريخية، فإننا نقبل أن العقل ليس متجذرا في طبيعة لا تاريخية، ثم إن الابتكار الإنساني لا يمكنه أن يتأكد إلا في علاقة باللعب الاجتماعي الخاص الذي يساعد على بروزه وممارسته، ونستطيع أن نتسلح بعلم تاريخي للشروط التاريخية لانبثاقه، حتى نحاول تقوية كل ما هو، موجود في مختلف الحقول، من طبيعة تساعد على السيادة من غير أن يتقاسم منطقها الخاص، يعني الاستقلال إزاء كل أنواع السلطة أو السيادة الظاهرة - عادة - دين - دولة، قوى السوق» 11.



### هوامش تاريخانية:

- 1-Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 137.
- 2-Ibid, p. 137.
- 3-Ibid, p. 218.
- 4-Leçon sur la leçon, Éd. de Minuit, Paris, 1982. p. 38.
- 5-Questions de sociologie, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980. p. 81.
- 6-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 120.
- 7-Ibid, p. 21.
- 8-Ibid, p. 208.
- 9-Choses dites, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit , Paris, 1987. p. 25.
- 10-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 130.
- 11-Ibid, p. 149-150.

## تبرير

لأنه ينبغي أن يتم اتخاذ إجراءات فاصلة لفهم اللعب الاجتماعي، والبداهات الخاصة بالأنثروبولوجيا الوضعية، فإن علم الاجتماع عليه أن يجابه بعض الأسئلة التجريدية الفائقة التي لا يمكن أن يتقاعس عن مواجهتها. إن عملاً مثل تأملات باسكالية، وخصوصاً في فصوله الثلاثة الأخيرة، يستجيب بوضوح لهذا الهدف. يتعلق الأمر، بالنسبة إلى بورديو، بتفسير المبادئ التي يعينها باعتبارها «فلسفته السالبة».<sup>1</sup> إن تصور التبرير يمثل شكل قيمة في هذا المشروع، لأنه يحمل على عاتقه مسألة التأسيس النهائي للقيمة وللمعنى. فمعرفة العالم الاجتماعي لا يمكن أن تخلق مأزقاً للخصائص الكلية لسؤال مثل هذا. ويقول بورديو موضحاً، بأنه في إطار تفكير يتحمل مسؤولية حوارهِ لفكر هيدغر، ينبغي: «(...) من غير أن نضحي للحماس الوجودي لموته «Sein.-zume-tode»، أن نشئ رابطاً ضرورياً بين ثلاثة وقائع أنثروبولوجية لا تقبل الجدل ولا التفكك: الإنسان الذي يدرك بأنه فان، وأنه سوف يموت، فكرة لا يطيقها أو هي مستحيلة، لكونه منذوراً للموت كنهاية (بمعنى الكلمة) لا يمكن فهمها كغاية (بمعنى هدف)، لأنها تمثل، حسب عبارة هيدغر، «إمكانية الاستحالة»، إنه كائن من غير علة وجود، ومسكون بالتبرير، وجعل الاعتراف به شرعياً».<sup>2</sup>

فالتبرير مفهوم «غير منفصل أخرويا واجتماعيا»<sup>3</sup>، ليس معتبرا إذن، من لدن بورديو، من وجهة النظر الخاصة بالميتافيزيقا الكلاسيكية، أي من وجهة نظر الإنسانية وقدرها. ويتم إدراكها انطلاقا من البحث عن الاعتراف والشرعية لكل إنسان خاص ولكل وجود فردي. لا أحد يستطيع أن يفلت من هذا البحث، ومن هذه الحاجة «ليحس نفسه مبرّر الوجود كما هو موجود» و«لا أحد يمكنه أن يعلن حقا، لا أمام الآخرين، ولا أمام نفسه، بأنه يمكن أن يستغني عن أي تبرير»<sup>3</sup>.

إن سؤال الشرعية هذا، عند بورديو، يجد نفسه مطروحا على الوجود الفردي، لا على الوعي الخالص. وحتى نفلت من غياب علة الوجود، فلا حاجة لنا بصياغة الغايات النهائية لوجودنا، لأنه في علاقتنا العادية بالعالم، ليس الوعي هو من يمنحنا علل الوجود، ولكنه الرأسمال الرمزي. فنجد تبريرنا في ذلك الرضى عن وجودنا، والذي يجلبه إلينا امتلاكنا لهذا الرأسمال من الاعتراف الذي ينجم من انتمائنا إلى حقل أو إلى مجموع حقول معطاة، بالفعل، يمنح الرأسمال الرمزي أكثر قليلا من المكافآت وعلامات العرفان، إنه يغذي الوهم الحيوي، الوهم بصفته التزاما في لعبة الحياة: «(...) من خلال اللعب الاجتماعي الذي تقترحه، فالعالم الاجتماعي يزود الفاعلين بأكثر من ذلك، وبشيء آخر غير الرهانات الجلية. فالغايات الواضحة للفعل: المطاردة ذات أهمية بهذا المقدار وربما أكثر من الغنيمة، كما توجد مصلحة في الفعل الذي يفوق المصالح المتعقبة صراحة، فالراتب والجائزة والتعويض واللقب والشهادة والوظيفة، التي تتوقف على الخروج من اللامبالاة، بحيث يثبت نفسه كفاعل مؤثر، مشغول باللعب، ومنشغل، وساكن في العالم المسكون

بالعالم، ومختط باتجاه غايات، ثم ممنوح، بشكل موضوعي، إذن ذاتيا،  
بمهمة اجتماعية». 4.

أن تكون مطلوبا بالحاح، ومشغولا بالتزامات مهنية وعائلية،  
وغيرها... معناه أن تستغل ما يشبه استفتاء شعبيا يوميا، وأن تستفيد من  
«نوع من التبرير المستمر للوجود». 5 ويؤكد بورديو على البعد الزمني  
لهذه التجربة. فاليقين بالذات هو إيمان عملي غير قابل للتفكك عن حاضر  
مهياً باستباقات الحس العملي. إنه يقين بالأشياء التي يجب فعلها وقولها،  
وبالخصائص التي تُفرض من تلقاء نفسها، بانتظارات يجب إرضاؤها من  
دون إبطاء، إلخ... إنها هذه البدايات التي تتهاوى في حالة القطيعة القاسية  
للعادات، فمثلا، في الوضعية الغالبة في عصرنا، هي فقدان منصب للعمل:  
«لقد فقد العاطلون بعملهم آلاف الأشياء التي تتحقق فيها وتظهر عبرها،  
بشكل ملموس، الوظيفة المعروفة والمُعترف بها اجتماعيا، يعني مجموع  
الغايات الموضوعة قبلا، خارج كل مشروع واع، على شكل إلزامات  
واستعجالات (- مواعيد «هامة»، تسليم أشغال، إرسال شيكات، تحضير  
كشوفات، وكل المستقبل المعطى قبلا في الحاضر الفوري على شكل  
آجال وتواريخ ومواقيت ينبغي احترامها-) حفلات ينبغي ركوها  
وإيقاعات يجب التمسك بها، وأعمال من المفروض إتمامها. إنهم  
محرومون من هذا العالم الموضوعي بالإغراءات وبالإرشادات التي توجه  
الفعل وتشحذه، ومن جراء هذا توجه وتشحذ كل الحياة الاجتماعية، فلا  
يمكنهم أن يعيشوا وقتا حرا أصبح متروكا لهم كوقت ميت، وقت لا يصلح  
لشيء، وخال من المعنى». 6 فـ «قطيعة النشاط» لا يمكنها إلا أن تصب في  
أزمات هوية حقيقية، بل في ضيق رمزي شديد، لأن تجربة البطالة تعيد

إقحام الوهم الحيوي في القضية، الوهم المؤسس جيداً لأنه ذو وظيفة أو مهمة. توجد في الحقيقة فلسفة للبؤس، ويثير بورديو الانتباه، ضداً عن ماركس إلى أنه: «ينبغي اتخاذ الوسائل لفهم بؤس البشر المبعدين من اللعب، دون سبب، ودون خاصية اجتماعية، سواء تعلق الأمر بعجزة متروكين للموت الاجتماعي في المستشفيات والمآوي، والخضوع الصامت الذي يتجرعه العاطلون، أو العنف اليائس لهؤلاء المراهقين الذين يبحثون في الفعل المختزل في المخالفة وسيلة للولوج إلى صيغة وجود اجتماعي معترف بها».<sup>7</sup>

ولأنه ينبغي استخلاص نتائج فلسفية من خبرة هذه التجارب المتعلقة بشعور الإنسان بالضياع في العالم، فإن بورديو يعود مجدداً للتفكير في الحكم الباسكالي الشهير: «بؤس الإنسان من غير إله، يقول باسكال، بؤس الإنسان من غير مهمة ولا تكريس اجتماعي. بالفعل، من غير أن نصل إلى القول مع دوركهائم، «المجتمع هو الإله»، أقول: الإله، أبداً ليس هو المجتمع فقط. ما ننتظره من الإله، لا يمكننا أن نناله أبداً إلا من المجتمع الذي يملك وحده سلطة النذر والانتزاع من التصنع ومن عدم لزوم الوجود ومن العبث (...)».<sup>8</sup> فعلم الإنسان، كما يفهمه كاتب تأملات باسكالية، يبدو أنه يقوم مقام علم اللاهوت إذن، لكن في الواقع، إذا كان علم الاجتماع يسجل لديه في التقليد الطويل للأفكار التي تكابد حتى تنقل أسئلة المعنى والقيمة من السماء إلى الأرض، فهي تختلف بشكل عميق عن المنظور الديني، وذلك من حيث إنها لا تملك أي أساس ينبغي كشفه. فالحكم الأخير، ذلك الذي يبحث عن شخصية جوزيف. ك في المحاكمة لكافكا، لا يوجد بصفة على هذا النحو.<sup>9</sup> فلا يوجد ما فوق السلطة القائمة

والتعسفية للمؤسسات. بطبيعة الحال، فإن مؤسسة الدولة تشتغل، بمعنى ما، كحكم نهائي وذلك «بصفتها بنكا مركزيا للرأسمال الرمزي». ولكن أيضا كمؤسسة بنكية تسترعيها هذه القوة الزمنية التي ليست إلا في مستوى الحكم بإصدار نفوذ رمزي للرأسمال الرمزي، «هذا الشكل للرأسمال الذي يتميز بإخفاء حكم التبرير»<sup>10</sup>، ليس له مبدأ أسمى سواء كان متعاليا على العالم أو ثابتا فيه.

هذا لا يعني فقط أن العالم الاجتماعي مكتف بنفسه، وأنه يتجشم وحده بأس الانتزاع من اللامبالاة والتفاهة، ولكن لأنه أيضا مكان مواجهة لقيم الخصوم التي لا يمكن تقليصها: «فالوجود الاجتماعي هو هذه المواجهة للمنظورات التي لا يمكن التوفيق بينها، لوجهات النظر المخترلة، ولأحكام خاصة تطمع في الكلي (...)، هذا النزاع الرمزي بين الكل ضد الكل، والذي يراهن على سلطة التسمية، بأن يقول كل واحد من يكون، ويجبره داخل كيانه بسحر الالتصاق بالحقيقة، وبالحكم. (...) إن السؤال العادي جدا حول معنى العالم الاجتماعي والهوية الاجتماعية يأخذ شكل بحث عن وجهة النظر المطلقة، قضية الشرعية القادرة على جعل الأحكام شرعية، إنها واحدة من بين الأسباب التي تجعل علم الاجتماع، إذا لم نحترس منه، ينتهي دائما إلى علم اللاهوت»<sup>11</sup>. لا يملك العلم، مع ذلك، قابلية للتنظيم، من أجل تعيين غايات، وغايات أخيرة أيضا. لذلك فإن الفلسفة التي يتبناها بورديو هي مادية ومصارعة. فلا يوجد بديل عن المواجهة الرمزية. وأكد أن العالم الاجتماعي يملك «سلطة النذر والانتزاع من التصنع ومن عدم لزوم الوجود ومن العبث، لكن، - فهنا، من دون ريب، يوجد التناقض الأساس - فقط بطريقة تفاضلية ومتميزة: كل مقدس

له مكملته المدنس، وكل تميز ينتج ابتذاله، ثم إن منافسة الوجود الاجتماعي المعروف والمعترف به، الذي ينتزع من اللامعنى هو نزاع إلى الأبد من أجل الحياة والموت الرمزي» 12.

إن علم الاجتماع هو علم حقيقة الأشياء، وليس له أن يحدد طرق الخلاص الروحي أو الدنيوي. لكن هذا لا يعني أنه لا يستطيع أن يتبوأ وظيفة سياسية بواسطة التصرف بالعلم، إن وصف الواقع الاجتماعي كما هو، يقتضي دائما بأن يتم إظهاره كذلك، وإنه يمكن أن يكون مختلفا عن الأشياء التي لا تعرض الخاصية الطبيعية التي يبدو أنها تملكها. وبإدراكه علل الوجود انطلاقا من تصور الرأسمال الرمزي، فإن بورديو يحقق حركة نظرية عالمية وسياسية. إن قياس مكانزمات حيازة وتوزيع الرأسمال الذي يبرر الوجود، ويبرز كيف تساهم في صنع النظام الاجتماعي يمكن أن يكون أثرا سياسيا، بحيث يشك بورديو في أن هذا قد يحوز واحدا «من كل التوزيعات، واحدا من أكثرها لامساواة، ومن دون شك، في جميع الحالات، فإن أشدها قسوة هو تقسيم الرأسمال الرمزي، أعني الأهمية الاجتماعية ودوافع العيش» 13. فأن يحمل علم الاجتماع على عاتقه قضية التبرير، فإنه يسمح لعالم الاجتماع، بالإضافة إلى ذلك، بأن يدرك ما يؤسس واحدا من بين الحوافز الأساس لكل هيمنة رمزية: إن فعل وجود المهيمن عليه يبدو منزوع الحيازة من التحكم فيما يحقق معناه (أي في هذه الحالة، دلالة واتجاهه في الآن ذاته)، وتبرير وجوده. لأنه مغترب، فهذا الأخير منذور للتصرف في وقت لا يملك التحكم فيه: «فالمسيطر عليهم مدانون بعجزهم النظري والعملية ليعيشوا في زمن موجه من طرف الآخرين، ومختطفين من طرف الآخرين ومغتربين. إن المقتدرين هم

أولئك الذين ننتظر منهم فعل شيء، والذين يملكون بهذا الفعل القدرة على جعلنا ننتظر ونأمل. وحيث إنهم يحوزون وسائل التأثير على المعدل الموضوعي والذاتي للربح الممنوح من طرف اللعب، فهم يستطيعون اللعب عن رضى بالضيق المتولد لا محالة من الضغط بين حدة الانتظار واستبعاد الإرضاء». 14 فالعنف الرمزي هو أخرى غير مقبول لكي يرهن التركيب الزمني للأجساد المسيطر عليها وانفعالاتها ونزواتها وانتظاراتها، وقصارى الأمر، لرغباتها وطموحاتها. إن هاجس الموضوعية العلمية هو دائما متوالم، عند بورديو، مع مشروع توضيح الإجراءات التي تجعل هذا العنف وهذا الحرمان ممكنا. ومما لا ريب فيه فإن التلفظ بهذه الطموحات يفسر ما هو جوهري في الشيء، ويجعل الإغراء الذي يمارسه فكره نوعيا. ولقد استطاع جاك بوفريس أن يعرضها بدقة كبيرة، في هذه العبارات: «(...) افترض أن أولئك الذين يحبون بورديو هم أشخاص توصلوا، لسبب أو لآخر، وأحيانا مقابل جهد خاص، للحفاظ على نوع من الإدراك ظل يشتغل باله بالدرجة الأولى، والذي يشكل التحفيز الجوهري والناقص الأساس في فكره وفي فعله، يعني، على سبيل العد لا الحصر، المعاينة الاجتماعية واللامساواة القصوى أمام دوافع العيش التي يكون مصدرها، كما يقول، ذا طبيعة اجتماعية، ولو أننا نفضل عموما أن نبحث عنها في أي مكان ما عدا في المجتمع». 15



## هوامش تېرير:

- 1- Méditations Pascalienues, coll. « Liber », Éd. du seuil, Paris, 1997, p. 15.
- 2- Ibid, p. 282.
- 3- Ibid, p. 280.
- 4- Leçon sur la leçon, Éd. de Minuit, Paris, 1982, p. 49.
- 5- Méditations Pascalienues, ibid, p. 283.
- 6- «Préface» dans P. Lazarsfeld, M. Jahoda, H. Zeisel, Les Chômeurs de Marienthal, Paris, Éd. de Minuit, Paris, 1981, p9.
- 7- Leçon sur la leçon, ibid, p. 53.
- 8- Ibid, p. 52.
- 9- Méditations Pascalienues, ibid, p. 280.
- 10- Ibid , p. 283.
- 11- « La dernière instance » dans Le Siècle de Kafka, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1967, p.135-167, p. 268.
- 12- Leçon sur la leçon, ibid, p. 52.
- 13- Méditations Pascalienues, ibid, p. 284.
- 14- «La dernière instance» dans Le Siècle de Kafka, ibid, p270.
- 15- Bouveresse. J. Bourdieu, Savant & politique, coll. « Banc d'essai », Agone, Marseille, 2003, p. 13.

## تخطيطية

يعتبر مفهوم النظام أو المنهج مفتاحاً مهماً للولوج إلى فكر نظرية الممارسة. فالأنظمة، حسب بورديو، هي مبادئ إدراك وحكم، وهي في أغلب الأحيان مضمرة، حيث تفرض النظام داخل الفعل. إنها في الوقت نفسه، مبادئ تصنيف وتراتبية، وتؤسس «مبادئ رؤية وقسمة» تسمح بالقيام بتمييزات انتخابية بين أشياء، يمكنها من وجهة نظر مغايرة أن تظل ملتبسة. هذه السلطة الرمزية هي علامة للغاية، والتي «من الاستمرارية التي تتعذر قسمتها تؤدي إلى بروز وحدات منفصلة»<sup>1</sup> وذلك بفصل ما هو مهم عن الذي ليس كذلك، وما هو مركز عما هو ثانوي، وما هو فعلي عما هو غير فعلي، إنه مدرك حسب المبدأ البنيوي للفارق التفاضلي. وكما فعل سوسير، فإن بورديو يضع المعنى والقيمة مثل أثر للفارق، لكن خلافاً له، فهو لا يحدد التعارض المميز لبعده الإدراكي: في الممارسة، فإن النظام يتحقق بوصفه استعداداً مدمجاً وموجّهاً نحو الممارسة، وإذن، فهو يرهن القيم حتماً («فبمجرد أن نقول أبيض أو أسود، فإننا نقول حسن أو سيء»<sup>2</sup>). ينبغي إذن أن نقطع مع الإدراك المثالي ذي النزعة النظرية للنظام، وأن نرفض فصل العقلي عن الجسدي وعن الوجداني. فالنظام المنطقي ينبغي أن يرتقب إصلاحه ليكون كـ «نظام عملي» يتم ترسيخه في

النظام الجسدي، ويحمل، على الدوام، بعدا أكسيولوجيا. وهكذا فإن أنظمة الهابيتوس يتم تقديمها من طرف بورديو كمبادئ إدارك وتقدير، وفي نفس الوقت كعلاقة نظام. إنها تؤسس بالفعل من وجهة نظره، تراتبية للشرعية دائما.

ومنذ تعريفاته الأولى، فإن تصور الهابيتوس قد تم ربطه بتصور النظام، وعلى هذا النحو يتم تقديمه في ملحق *L'Architecture gothique et pensée scolastique*. مثل «نسق لأنظمة مستبطنة تسمح بتوليد كل الأفكار والإدراكات والأفعال المميزة لثقافة ما». 3 ومن خلال هذا التحديد للهابيتوس كفكرة *eidōs*، أعني كنسق أنظمة منطقية، ومبدأ بناء خاص للواقع 4، يترجم الطموح إلى مراجعة نقدية وتجاوز للمقاربات الكانطية الجديدة. فإشراك الهابيتوس بالسجل الإدراكي لفعل ما، يعلن أن النظام يعود إلى أن ندمج نواته العقلانية، أي إدراك البنيات الذهنية، والمشاركة بين مختلف المنظورات المنبثقة من هذا التقليد الذي يتضمن إعدادا للمعنى مثل انبناء لمعطى ما، وتشكيلا لمادة تحت حماية مبادئ منظمة. ومن وجهة النظر هاته، يعتبر بورديو، على هذا النحو، التعابير عن نفس المكسب الأساس الذي يمكن أن نجعل مفاهيمه النظرية المختلفة نسبية، مثل «الشكل البدائي للتصنيف» عند دوركايم وموس، و«الأشكال الرمزية» عند كاسيرير وبانوفسكي، أو «الأنظمة المصنفة» عند ليفي شتروس. 5

غير أنه لا يوجد تباعد بين فلسفة الأشكال الرمزية والأنثروبولوجيا البنيوية التي تسترعي انتباه عالم الاجتماع بشكل خاص. وعلى العكس من الأولى، فإن الثانية تمنح امتيازاً للنسق المنبني على حساب السلطة البانية،

L'opus operatum على حساب Modus operandi لتستأنف تمييزاً، سيكون من الآن فصاعداً، غير قابل للانفصال عن الفلسفة العملية المنسوبة إلى بورديو. ومع الموضوعانية البنيوية، فإن الفاعل قد تم اختزاله، على الأقل بشكل مضمّر، حتى إنه لا يصير سوى دعامة للبنية، ومسحوقاً من طرف التقديس الذي يرخص له مفهوم عقلي خالص للوعي، وللأنساق الرمزية المشيئة. إن واحداً من الرهانات الرئيسية لإعداد تصور للهابيتوس يكمن في إرادة القطيعة مع هذا النموذج، ثم رد الاعتبار إلى القدرة على بناء الواقع الاجتماعي التي يتوفر عليها الفاعلون، كل ذلك مع البرهنة على أن مبدأ هذا النشاط الباني ليس كما تفهمه الفلسفة الاستعلائية، «نسق أشكال ومقولات كلية، ولكن نسق أنظمة مندمجة بصفاتها قد تكونت على مر التاريخ الجماعي، حيث تم اكتسابها على مدى التاريخ الفردي، ثم إنها تشغل في الحالة العملية ومن أجل الممارسة (وليس لغايات معرفية)» 6.

فالنظام الذي يشغل من أجل الممارسة التي تزود مبدأ ملاءمة ومعقولة التخطيطية، هو إذن، حسب بورديو، نظام في حالة إجرائية، فهو «نظام مدمج». إن مفهوم «نظام مدمج» يركز مجموعة أبعاد مبهمة للمعنى، كلها مرتبطة بفكرة تحقق توليف تخطيطي وترتيبي في الحالة العملية، إنه يحيل طبعاً، في مستوى أول على سيرة اكتساب النظام. فمبادئ الرؤية والقسمة التي يشغلها الفاعلون لمعرفة العالم الاجتماعي بشكل عملي - وعلى وجه الخصوص تلك التي نجدها مسقطة في الاعتراضات الكبرى التي تنقلها اللغة: أعلى/أسفل، نادر/مبتذل، روحي/مادي، إلخ. - أي بنيات اجتماعية مدمجة، بهذا المعنى، بحيث إنها استبطان للتوزيعات الموضوعية والقسمات الرمزية للعالم الاجتماعي. إلا أن هذا الاستبطان

يسير على المستوى نفسه مع كيفية حيازة مضمرة تتجسد في «معرفة من دون تصور»، أو لنستعمل مصطلح تأملات باسكالية «المعرفة بالجسد». فنسق الأنظمة هو مدمج، ليس فقط لأنه مستوعب ولكن لأنه أيضا ملتحم بالفاعل الذي يرهنه داخل الممارسة ومن أجلها على شكل حس للتوجيه الاجتماعي الذي يسمح له بالتموضع في الغالب الأعم، كما لو أنه يتحكم نظريا في البنيات الموضوعية المفروضة عليه، في حين أنه لا يملك إلا تحكما عمليا، أي تقريبا وقبائعا كاسيا . Préréflexif.

إن «العلم العملي» المتعلق بالمراتب هو علم قد تم ترسيخه في الجسد، ولا علاقة له بالمعرفة العقلية التي تنطوي على مرجعية واعية بالقسمات المنطقية التي يتم تشغيلها: «فتسقا لأنظمة الاصطلاحية يتعارض مع نسق المراتب المؤسس على مبادئ مظهرية ومركزة بشكل مضمر كاستعدادات جوهرية للذوق أو الإيثوس (بمعنى الطبع الاعتيادي أو صيغة وجود إنسان ما، ethos)، التي تعتبر أبعادا له، وتتعارض مع علم الجمال أو علم الأخلاق». 7 وباعتباره أداة للقطيعة مع الإدراك العقلي للنظام، فإن تصور «النظام العملي» قد تم بناؤه للتعبير عن عدم الاستمرارية الأساس التي تفصل هذين النسقين («العقلنة هي (...) تغيير القانون الأنطولوجي». 8 فالأمر بالنسبة إلى بورديو، لا يتعلق إذن بإنكار وجود أنظمة متماسكة المعايير والاعتقادات أو التمثلات (الحقوق، والأنحاء، والإيديولوجيات، والاتباعيات، إلخ.) بشكل قصدي، بل هو دعم ضدا على «الوهم القانوني» الذي تم إسقاط قناعه منذ أعماله الإثنولوجية، التي وحدها فرضية نسق أنظمة مندمجة توجه المنطق الجزئي للحس العملي، وتسمح في نفس الوقت بتحليل العقلانية العملية ومساءلة الشروط

الاجتماعية التي تجعل العقلنة ممكنة، أعني إنتاج أنظمة رمزية مظهرية. ذلك أن الأنظمة المدمجة تدير دائما تأليف أنظمة مشفرة: «حتى ما هو أكثر تشفيراً (...) لا يوجد كمبدأ له مبادئ مظهرية ومسقطة، فهي نفسها مشفرة إذن، بل أنظمة عملية». 9 ويوضح بورديو هذه الأطروحة، على وجه الخصوص، وذلك عن طريق اتخاذ مثال بالطريقة التي تسمح بتبرير الحق المعتمد لدى القبائل الجزائرية: «(...) يمكننا أن نولد ثانية جميع أفعال القضاء الملموسة والمسجلة في الأعراف انطلاقاً من عدد صغير من مبادئ بسيطة، أي انطلاقاً من معارضات أساس تنظم كل رؤية إلى العالم، ليل/ نهار، داخل/ خارج، إلخ: فالجريمة المرتكبة ليلاً أشد خطورة من تلك المرتكبة نهاراً، وإذا ارتكبت في البيت، فهي أشد خطورة إذا تمت خارجه، إلخ... وبمجرد أن نفهم هذه المبادئ، يمكننا أن نتنبأ بأن من ارتكب خطأ مشابهاً، سيؤدي غرامة كذا، أو في جميع الأحوال، فإنه سيتوصل بغرامة أشد أو أخف عن ذلك الذي يقترف خطأ آخر كهذا». 10 فأولية الأنظمة العملية ليست تاريخية فقط، بل إنها منطقية أيضاً. إن التحكم الرمزي الذي يؤمنه فعل الإسقاط والتععيد والترسيخ المنهجي لا يصبح له معنى إلا بصفته متجذراً في الهابيتوس، الذي يستطيع مع ذلك، توليد أنظمة مشفرة مختلفة، بل متباعدة حتى. وعلاوة على هذا، ينبغي له أن يعد دائماً مع إعادة إدماجه وترسبه داخل النظام العملي. إذا كانت العسكرية تعلم كيفية المشي بالخطو، فمن الواضح، ينوه بورديو، إلى أننا لن نستطيع المشي أبداً إذا كنا مجبرين على الامتثال لنظرية العسكر حتى نتمشى. 11

ومع ذلك، يجب أن نحترز من تأويل منطق الفعل كتطبيق آلي لوصفة مستبطنة. وإذا كان بورديو يقرب، في صياغته الأولى، التخطيطية

التي يرتقبها من «النحو التوليدي» لنعوم تشومسكي، فلأن الأمر يتعلق بالنسبة إليه بالإبانة عن القدرات الإبداعية للهابيتوس، بخلاف العديد من الإدراكات التي تجعل من العادة مكانا للسلوكات الآلية. وانطلاقاً من الأنظمة الأساس التي تكون الهابيتوس تتولد كما يفسر بورديو «وفق فن إبداع مماثل لذلك الخاص بالكتابة الموسيقية، وعدد لا يحصى من التخطيطات الخاصة المطبقة مباشرة على وضعيات خاصة». 12 فالأنظمة العملية ليست مبادئ تشريعية ولكنها مبادئ مولدة، وهذه السلطة المولدة لا تتأكد إلا في «المواجهة المرتجلة» مع وضعيات جديدة باستمرار. يجب التنويه هنا بالدور الذي يلعبه هذا المفهوم المنسوب إلى بياجى، حول «نظام الفعل»، في تهيه إدراك التخطيطية هذا. فالنظام العملي لبورديو ليس شبيهاً فقط بنظام العالم النفسى، بحيث إنه مؤلف بواسطة الاستبطان الجدلي (يتحدث بياجى عن الاستيعاب والملاءمة)، بل لأن سلطته المولدة تركز، مثله، على كونه قابلاً لتغيير محله وللتعميم وللمفاضلة من وضعية إلى أخرى. فالمنطق الذي يشتغل بعلاقة عادية بالعالم هو بالفعل منطق تحديد نسبي وتناصي، وهو منطقي «إلى الحدود التي يتوقف المنطق فيها على أن يكون عملياً». 13 فالأنظمة التي تقود معظم سلوكاتنا تشتغل بطريقة مرنة، ومحددة ومشروطة، لأن الحس العملي الذي يجسدها يرجع دائماً إلى الوضعية المتميزة التي ينبغي له فيها أن يوجه ممارساته.

وحتى نفهم الكيفية التي يستطيع أن يظهر بها النظام في الحالة العملية مولداً للممارسة، يجب تمحيص الطموح المتعدد الأبعاد لتصور الهابيتوس، وبدقة أكثر حول ما يحدد بين إيدوس وإيثوس، بين نسق أنظمة إدراكية ونسق استعدادات علم الأخلاق. إن الفلسفة الترتيبية لبورديو تترث

من نظريات الانبناء الإدراكي «مواقف الروح» بقدر ما ترث من الفلسفة الأخلاقية. فالإشارة النظرية لبورديو تقتضي أن نرخص لنموذجية الفلسفة التقليدية من أجل تأكيد الضرورة النظرية للممارسة، وذلك قصد إدراك ترتيبية موسعة تتجاوز القِسمات العقلية بين المقولات المنطقية والميولات الأخلاقية والوجدانية للجسد. فجهود الإدماج هذا تتم ترجمته في النصوص عبر استعمال عبارات تصورية من قبيل «الاستعدادات الإدراكية» أو «البنيات المحفزة» أو أيضا «الأنظمة الأخلاقية». فالأنظمة الإعلامية ينبغي أن تكون مدركة مثل استعدادات مدمجة، فالترسيخ الإدراكي للهائيتوس لا يأخذ معناه بشكل مكتمل إلا بوصفه يُنقش في المنظور العملي والتحفيزي لجسد مستشرك ومستثمر داخل الحقول التي تورطه. فالنشاط الباني مدمج على هذا النحو في حقل تصور الاستعدادات، إنه الحقل الذي يحتوي، بالخصوص، مبادئ التكوّن، والاعتيادية والتكوينية والنزوعية. إلا أنه يجب أن نسجل أنه في مقابل التخطيطية، لم يفته أن يشكل الترتيبية. ذلك لأن الاستعدادات الجسدية والوجدانية للهائيتوس تكون دائما مرتبطة بالسلطة المنسّقة للأنظمة المدمجة. فنسق العادات والأمانى والاستباقات، هو بالفعل وظيفة إدراكنا للممكن والمستحيل، للمفكر واللامفكر فيه، والحال إن هذا ينتج عن استبطان إكراهات فضاء الممكنات المبنية قبلا من طرف الفعل الإعلامي للتخطيطية وبكيفية دائمة. ففي تأملات باسكالية، يعمل بورديو بشكل صريح على شكل من النزعة الطبيعية الاجتماعية المؤسسة على قراءة ثانية براغماتية لفينومينولوجيا الجسد الخاص. لقد يحصل أن الجسد الترتيبي، جسد الهائيتوس له سلطة النظام الباني وقدرة الولوج إلى عمومية العالم عبر التعميم، ثم إعارة العالم عموميته الخاصة.



## هوامش تخطيطية :

- 1-La Distinction. Critique sociale du jugement, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1979. p. 559.
- 2-Questions de sociologie, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980. p.133.
- 3-« Postface » dans E. Panofsky, Architecture gothique et pensée scolastique, coll. « Le sens commun » , Éd. de Minuit, Paris, 1967, p. 152.
- 4- Questions de sociologie, ibid, p. 133, et Méditations Pascaliennes, coll. « Liber », Éd. du Seuil, Paris, 1997. p. 120.
- 5- La Distinction. Critique sociale du jugement, ibid, p. 545-546 et Méditations Pascaliennes, ibid, p. 209-210.
- 6- La Distinction. Critique sociale du jugement, ibid, p.545.
- 7-Ibid, p. 550.
- 8-Choses dites, coll. « Le sens commun » ; Éd . de Minuit, Paris, 1987. p. 96.
- 9-Ibid, p. 95.
- 10-Ibid, p. 95.
- 11-Ibid, p. 98.
- 12- «Postface» dans E. Panofsky, Architecture gothique et pensée scolastique, ibid, p. 152.
- 13-Ibid, p. 98.

## تخلفية

يستعمل بورديو هذا التصور ليعبر عن زيجان الاستعدادات بالنسبة إلى الأوضاع التي تصادفها، إن تصور التخلفية 1 Hysteresis (من الكلمة الإغريقية، Husterein «أن تكون متخلفا»)، يشهد على أهمية «مثال الدون كي شوت» في إعداد نظرية الهايتوس. وكمثال على الارتباك الشهير لشخصية سيرفانتيس، المنطلقة في بحث عنيد عن عالم فروسي بائد، فإن الهايتوس يستطيع أن يسبب، بنزوعه إلى مرافقة البنيات التي طبعت تكوّنه، إزالة ضبط الفاعل، الذي يحمله، بالنسبة إلى تحول البنيات الموضوعية التي تسير الاشتغال الراهن لمحيطها الاجتماعي. ومن أجل تأهيل فتور الهايتوس وتنافره إزاء البنيات الاجتماعية التي ينتج عنها، فإن بورديو يختار، في محفل حديثه عن التخلفية، أن يغير موضع تصور مستعمل في الفيزياء للتعبير عن تخلف الأثر عن السبب في تصرف جسد ما، وذلك نتيجة لفعل مطاطي ومغناطيسي. وبطريقة مماثلة، فإن تخلفية الهايتوس تسجل تخلفية في الاستعدادات التي تشتغل في غير أوانها، مضبوطة لشروط متقدمة العهد. إنها تبدو موضوعيا غير متكيفة مع الشروط المعمول بها: «(...) يوجد فتور أو تخلفية، فالهايتوس ذو النزوع العفوي (المحفور في البيولوجيا) يؤيد بنيات موافقة لشروط إنتاجها». 2 فالفاعل

يؤيد الاستعدادات التي تدور في فراغ. إنه ضحية ارتباط باطني بالجسد الترتيبي إلى حالة متجاوزة في النظام الاجتماعي، ثم إنه لا يملك البنيات الذاتية التي تتيح له تقدير أو تجاوز تأخره، وتخلفيته. ولكي يُشهر «تأثير الدون كيشوت» هذا، يقارنه بورديو، في حديث له مع روجيه شارتييه Roger chartier، «بتذمر العجزة»: «يوجد بغرابة الدون كيشوت لدى كل عجوز (...) إنه الحنين إلى نظام مضمحل كان فيه الهابيتوس بمثابة سمكة في الماء، وبالعكس، فإن أوقات السعادة والشعور بالغبطة هي لحظات تحدث فيها صدمة بين الهابيتوس والعالم، حين يستجيب العالم إلى ربع دورة انتظارات الهابيتوس». 3.

ومهما أنه لم يتكلم بعد عن التخلفية، وأن تصور الهابيتوس بصفته هكذا، لم يصبح بعد معدداً، فإن بورديو يصل إلى تحليل حالة الزيحان، وعدم الضبط منذ أعماله الأولى في الجزائر وفي بيرن 4. Béarn، لقد واجه بالفعل، في ميداني التحقيق هذين، هابيتوس ما قبل الرأسمالية غير الموجهة لأنها تكون، بشكل حَرْفِيٍّ، «ملقاة داخل كون رأسمالي». 5. فالقرويون الجزائريون الذين يدرسهم مثل نظرائهم البيرنيين Béarnais، لا يتوفرون على بنيات مدمجة تسعفهم بوسائل لفهم وقبول التحولات العنيفة التي تؤثر على محيطهم بفعل الفرض المتسرع للمعايير الرأسمالية. وتستبيح التجربة اليومية الطلاق الأليم بين مطامحهم الذاتية والحفظ الموضوعية الناجمة عن واقع ظروفهم. إن تكون تصور الهابيتوس هو، بلا مرأ، مطبوع بسمه هذه الأبحاث الأولى، وهكذا يدمج بورديو مبدأ التخلفية الكامنة للاستعدادات منذ بدء عرضه النسقي لهذا التصور في L'Esquisse d'une théorie de la pratique إنه: «بدافع تأثير التخلفية

التي هي متواطئة لا محالة داخل منطق تكوين الهايتوس، فالممارسات تتعرض دائما لتلقي عقوبات سالبة، إذن « تعزيزا ثانويا سالبا»، عندما يكون المحيط مبعدا جدا عن ذلك الذي تم فيه ضبطها موضوعيا». 6 يجازف الهايتوس أن يكون دائما متخلفا على مستوى البنيات الموضوعية التي تحدد الهيئة الراهنة للعب الاجتماعي الذي يشارك فيه. إن ديمومة الاستعدادات الجسدية والأخلاقية التي ترسبت على توالي استشارك الفاعل يمكن أن تكون في أصل التكيف من عدمه. فهي تستطيع أن تتحول إلى شيخوخة، وثباتية، حيث إن الفاعلين يسعون إلى تلافي عرض استعداداتهم الإدراكية والتحفيزية الأكثر رسوخا، ثم إعادتها إلى بساط البحث. كذلك، هل إن التزايد العام والمستمر لطلب التعليم، مثلا، في عقد الستينيات بفرنسا يقود إلى تضخم الشهادات الدراسية: إن « تخلفية أنماط الإدراك والتقدير تجعل الحائزين على شهادات ناقصة القيمة نوعا ما متواطئين ضالعين في خداعهم الخاص، لأنه بتأثير نوعي للألودوكسيا (بمعنى أخذ شيء مكان شيء آخر) allodoxia فإنهم يمنحون الشهادات الناقصة القيمة، التي أنعم بها عليهم، قيمة لا يتم الاعتراف لهم بها موضوعيا». 7 ويحاصر الهايتوس إدراكيا ونزويا العالم الذي يكوّنه، وعندما يجد الفاعل نفسه مرهونا، على الدوام، داخل اللعب الاجتماعي، وأنه سيشارك بوهمه، فإن الهايتوس الخاص يحمل البصمة العميقة والدائمة لهذا الحصار الشامل: إنه متمسك باللعب الذي يملك فيه خبرة. هكذا هي اللاعقلانية المنسوبة للألودوكسيا، هذا الخطأ الذي نرتكبه عندما نكون بانتظار شيء ما، فإننا نكون على استعداد بأن نعترف بأي شيء يبدو كذلك الذي نحن بانتظاره. - كما هو الحال عند ضحايا تضخم الدبلومات بسبب وهمهم، واعتقادهم الترتيبي في القيمة الدائمة للعب الاجتماعي ورهاناته.

إن الأخذ الأولي للتخلفية بعين الاعتبار هو إذن تهديد بالزبحان والتنافر والإخفاق، في تعريف الهايتوس يبدو أنه لا يؤهل للتقدم في التحليل أبداً، بقدر ما هو عنيد- لنظرية التطبيق كنظرية لسجن شبه وظيفي للفاعل وللعالم الاجتماعي. إلا أن عالم الاجتماع لم يتوقف قط عن تحليل ذاتي، منذ Le Déracinement إلى L'Esquisse، مروراً بـ La misère du monde، وذلك لإلقاء الضوء على الاغترابات، وعلم الأمراض الاجتماعية الناجمة عن عجز الفاعلين في تجاوز المسافة الفاصلة بين أنماط إدراكهم للواقع المندمجة بعمق أكبر، وبين القواعد والانتظامات الموضوعية التي تحدد اشتعال هذا الواقع.

إن جزءاً من تفسير إصرار هذا التأويل الخاطي يأتي مع ذلك، ومما لا شك فيه، من استراتيجية العرض التي يحتفظ بها بورديو في عدد مهم من فقرات نصوصه النظرية أكثر، وعلى الأخص، في الصورة المشوهة التي قد خلفتها مرجعيته الفينومينولوجية للحس العملي. ومما لا ريب فيه، فإن نظرية الهايتوس تملك ترسيخاً فينومينولوجياً أكبر، بحيث تعتمد تحديداً على التصور الأثير عند ميرلو بونتي، حول المادية الجوهرية للاتصال قبل الموضوعي بين الذات والعالم، إلا أن ربطها بفكرة «وحدة قبائلية للعالم ولحياتنا» يمكن أن تبدو مضللة على وجه خاص. إن فكرة تواطؤ أنطولوجي بين الذات والعالم («الصدفة» في تأملات باسكالية) التي يحدث أن يستعيدها بورديو لحسابه، ليحضر على إدراك اقتران الهايتوس والعالم كمماثل لذلك الخاص بالجسد والمحيط. منذ ذلك الوقت، فتتناسب البنيات المبنية مع البنيات البانية يمكن أن يظهر، باستثناء ذلك، كما لو أنه تلقائي. إلا أن بورديو يدافع عن نفسه «بما أن الأجوبة التي

يولدها الهايتوس من دون حساب ولا مشروع، تظهر في الغالب الأعم، كأنها مكيفة ومتماسكة ومعقولة على الفور، فلا ينبغي أن يقود إلى أن نجعل منها نوعاً من الغريزة المعصومة من الخطأ، وقادرة في كل مرة على إنتاج أجوبة مضبوطة بمعجزة لكل اللاأوضاع. إن ضبط الهايتوس المسبق للشروط الموضوعية هو حالة خاصة، وشاقة بلا ريب، لا سيما (داخل العوالم المألوفة لدينا)، لكن يجب أن نحتاط من تعميمه». 8 في الحقيقة، فمثال الهايتوس هو ترتيب أكثر منه ظاهراتي: فالصلة القصدية هي ثلاثية ودينامية عند بورديو، ليس فقط لعدم وجود صدفة طبيعية بين الجسد والعالم، إنها المكان الاجتماعي الذي يسمح بإمكانية تأسيس استمرارية اليومي، لكن الجسد المبني هو جسد ترتيب، جسد قادر على استباق عادات العالم، نظامه ومؤسساته وأحكامه. بيد أنه إذا كان هناك استباق للهايتوس، فلأن الجسد المستشرك مطالب بأن ينضبط، مع أنه، كمونيا، في حالة زبحان دائماً إزاء الوضعيات التي يجابهها. وتأتي تخلفية الهايتوس لتذكر بأن التاريخ الملتحم بالأجساد والتاريخ الملتصق بالأشياء لا يعملان بنفس المدة الزمنية. إن فضيلة دينامية التعود تتمثل في أنها تسمح بإيواء نظام الأشياء وضبطها بانتظام، لكنها لا تملك سلطة إبطال الخطر البنيوي على الارتباك الذي يولد من الفتور والتخلف الأصلي للجسد عن الوجود الإنساني».

## هوامش تخلفية:

- 1 - تخلفية، معناها هو تخلف الأثر عن السبب.
- 2-Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997. p. 190.
- 3-Entretien avec Roger Chartier à l'occasion de la publication des Méditations, dans «Les lundi de l'histoire», France Culture, Mai 1997.
- 4-cf. Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, Paris, Minuit, 1964, noue. Ed., 1996 (avec A. Sayad) ; Algérie 60, structures économiques et structures temporelles, paris, Minuit, 1977 ; « Célibat et condition paysanne », Etudes rurales, 5-6, avril-septembre 1962, p.32-136 ; repris dans Le Bal des célibataires, crise de la société en Béarn, Paris, Éd. du Seuil, coll. «Point Essais»2002, p. 15-66.
- 5-Réponses. Pour une anthropologie réflexive, (avec L.J.D. Wacquant), coll. « Libre Examen », Éd. du Seuil, Paris, 1992. p.106.
- 6-Esquisse pour une théorie de la pratique. Précédée de : Trois études d'ethnologie Kabyle (1972), coll. « Points Essais », Éd. du Seuil, Paris, 2000, p. 260.
- 7-La Distinction. Critique sociale du jugement, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1979, p.158.
- 8-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 189.

## تَغْيِيرِيَّة

«بوصفه استعدادا عاما وقابلا لتغيير محله، فإن الهايتوس يحقق تطبيقا نسقيا وكليا، وممتدا إلى حدود ما تم اكتسابه مباشرة. (...) إن ما يجعل من مجموع ممارسات فاعل ما (أو مجموع من الفاعلين الذين هم نتاج ظروف متشابهة) أن تكون، في الوقت ذاته، نسقية بوصفها نتاجا لتطبيق أنظمة مماثلة (أو قابلة للتحويل بالتبادل) ومتميزة منهجيا عن الممارسات المؤسسة لأسلوب آخر من العيش»<sup>1</sup>. للهايتوس خاصيتان أساسيتان تحددهانه: الديمومة التي تلحق التصور بالزمنية النوعية للاستعدادات، والتغْيِيرِيَّة العامة التي هي قيد المناقشة في هذا المقطع الحاسم من كتابه التميز. هذه الخاصية الثابتة ليست أقل تربيبية من الأولى، ولكنها تدمغ الأصالة الرئيسة للهايتوس. بالفعل، يدرك بورديو الهايتوس كنسق استعدادات، أي كاستعداد عام يثير وينمي تكوين استعدادات نوعية مرتبطة بسياقات خاصة (...) هاييتوس مختلفة (بصيغة الجمع)، أنساق أنظمة مولدة قابلة لأن تكون مطبقة، بتحويل بسيط، إلى ميادين الممارسة الأشد اختلافا (...)»<sup>2</sup>. ومهما يمكن لقابلية لاعب التنس أن تظهر من خلال عدد لا يحصى ولا يعد من الحركات والضربات المختلفة، وفي ما لا يحصى من وضعيات اللعب المختلفة، إلا أن الهايتوس يوجد بعدد



لإنهائي من السلوكات النوعية انطلاقاً من المواجهة بين تنوع وضعيات الحياة الاجتماعية والعدد القليل للأنظمة العملية التي تشكل النسق الذي ينقله الهايتوس. غير أنه في نظر الهايتوس، فإن القدرة على لعب التنس تمثل كذلك، رغم عموميتها، استعداداً نوعياً، وتغيرية خارج حقله الأصلي بحيث إنها جد محددة. 2 إن مفهوم الهايتوس، هو على العكس من ذلك، «ممتد فوق حدود ما هو مكتسب مباشرة»، فبورديو يعتمد هذا الأمر من أجل «تطبيق نسقي وكلي» ويؤهل، حسب رأيه، مجموع ممارسات الفاعل أو جماعة من الفاعلين الخاضعين لنفس التكييفات. وهكذا، فالهايتوس الخاص بالبورجوازية الصغيرة الصاعدة، كما هو مبني في التميز، يميز كل الاستعدادات النوعية لهذا الجزء من الطبقة، إنه يجعلها تميل إلى التقشف الجمالي والتشدد الأخلاقي، وإلى التصحيح اللساني والامثال المفرط للأحكام القضائية والسياسية كما إلى استراتيجيات الاستثمار الدراسي، وإلى التراكم الاقتصادي والثقافي. 3

يكمن مبدأ معقولة هذه السلطة الموحدة والمولدة للهايتوس في تحديده كمولد تماثلي «(...) الممارسة التماثلية كتحويل لأنظمة الهايتوس تجري على قاعدة تكافؤ المكتسبات، و(يسهل استعاضة رد فعل بآخر، و(يسمح) بالتحكم في كل المشاكل من نفس الشكل التي يمكن أن تنجم عن وضعيات جديدة، وذلك بواسطة نوع من التعميم العملي». 4

يسمح الاشتغال التماثلي للهايتوس، بواسطة التبديل العملي، لعدد قليل من الأنظمة المولدة، بتأمين التكيف مع وضعيات يومية متعددة، وذلك بتحقيق تغيير موضع خاصيات (جوهرية وعلائقية) موقع اجتماعي

إلى أسلوب حياة موحد: «يولد الهابتوس، بلا انقطاع، استعارات عملية، أعني، بلغة أخرى، تحولات (...)»، أو بتعبير أفضل، تغيير مواضع نسقية مفروضة من طرف شروط خاصة لتنفيذه. فنفس الروح التقشفي *ethos ascétique* الذي كان من الممكن أن نتظر تعبيره عن نفسه دائما، وذلك في التوفير الذي يستطيع، في سياق محدد، أن يظهر في كيفية خاصة للتمتع بالقرض. إن ممارسة نفس الفاعل، وبشمولية أكبر، ممارسات كل الفاعلين من نفس الطبقة، يجب عليهم التحلي بتناغم الأسلوب الذي يجعل من كل ممارسة استعارة من أية واحدة منها من بين غيرها، بحيث إنها نتاج تحول من حقل إلى آخر لنفس أنظمة الفعل (...)»<sup>5</sup>. يوجد الأصل المباشر لهذا الإدراك في علم نفس بياجى الذي يشكل بكيفية مضمرة مرجع هذا المقطع من كتاب التميز. لقد عرّف بياجى بالفعل مفهومه لنظام الفعل مثل: «(...) فما هو في فعل ما (...) قابل لتغيير الموضوع أو للتمايز من وضعية إلى لاحقتها، بعبارة أخرى، ما هو مشترك بالنسبة إلى كل تكرارات أو تطبيقات نفس الفعل»<sup>6</sup>، ويرتكز عالم الاجتماع على المفهوم المنسوب إلى بياجى ليعلل التماسك الأسلوبى الذي يلاحظ بين الممارسات وطرق الوجود من نفس الهابتوس. ويوجد، حسب رأيه، شكل لإسقاط هذه الملامح المشتركة الذي يبرر فرضية استعداد هام ومولد لتفسير تحويلات مجال نشاط أو وجود ما إلى آخر.

فنفس هذا المقطع من كتاب التميز يستند كذلك إلى مرجع مضمّر آخر، لأنه يمتد وهو يعرض الكتابة كـ «مثال مألوف» لسلطة تماثلية (قياسية) للهابتوس: «(...) الاستعداد الذي نسميه «كتابة»، أي طريقة فريدة لرسم رموز، تنتج دائما نفس الكتابة، أعني التخطيطات الغرافية،

التي بالرغم من اختلافات نحتها مادة ولونا، والمرتبطان بالركيزة من ورقة أو سبورة سوداء، أو بالأداة، قلم جاف أو قضيب طباشير، إذن، بالرغم من الاختلافات بين مجموعات المحركات المعبأة، فإنها تمثل مشابهة يمكن إدراكها فوراً بالحواس، على طريقة كل ملامح الأسلوب أو الطريقة التي نعرف بها فنانا أو كاتباً بلا ريب بقدر ما نعرف إنساناً يسير على نهجه»<sup>7</sup>. إن اختيار الكتابة من أجل إشهار يبين تحويل الأنظمة المجترحة من طرف الهابيتوس هو أمر دال، ذلك بأنه يحيل مباشرة على ميرلوبونتي، الذي يستعمله، في تحليل شهير، ليستحضر هنا: «(...) القوة العامة لصياغة نوع ثابت (...)»، مقابل المواضيع التي يمكن أن تكون ضرورية<sup>8</sup>، والتي، حسب رأيه، يكون الجسد الخاص مزوداً بها. ومن البديهي أن البناء التصوري المهيأ من طرف بورديو يتأسس على تصور بيوانثروبولوجي للجسد الذي يدين بالكثير إلى نظرية التخطيط الجسدي أو إلى تحليلات السلطة النوعية للاندماج، بالتكامل والتعميم التماثلي للجسد الخاص الذي نوه إليه ميرلوبونتي. إلا أن الإشارة النظرية لبورديو تقتضي إعادة استثمار هذا الدافع لصالح مقاربة سوسيولوجية تتجنب فخاخ الذاتية الظاهرية، ومستغلة إلى أقصى حد المقاربة العقلانية التي تسمح بها الترتيبية غير الجوهرية. فالخطر الذي تتعرض إليه فكرة الاستعداد العام والقابل لتغيير الموضع، هو بالفعل اعتماد الفكرة القائلة بأنه قد يوجد أسلوب عام للوجود في العالم الخاص للفرد أو لطبقة من الأفراد. يجب أن نحترس هنا حتى لا نخطئ على مستوى التحليل: إن ملاءمة الترتيبية تقتضي استعداداً أنثروبولوجياً قليلاً للجسد الإنساني لا يعود إلى جعل كفاءات الوجود جوهرية. وحقيقي أنه حين نشرك فكرة إدماج تزامني للاستعدادات بإدماج صيرورتها الثقافية، فإن تصور الهابيتوس قد يبدو بأنه

يجعل نفسه عرضة لهذا التأويل. لكن في الواقع، يكون من المناسب التذكير بأن تعريف الهايتوس يحدد بدقة أن الاستعدادات دائمة لكنها غير قابلة للتغيير، ثم إنها علائقية بشكل أساس: «فلسفة (...) ترتيبية (...)» تدوّن الموجودات بالقوة المسجلة في جسد الفاعلين وفي بنية الوضعيات التي يفعلون داخلها، أو بشكل أدق في علاقتهم<sup>9</sup>. في هذه الحالة، فإن هذه التراتبية الممتدة تترجم بفعل أن تكوين الهايتوس يتوقف على الموقع الذي يشغلونه داخل الأكوان الاجتماعية (فضاء اجتماعي، حقول) التي أنتجتهم، والتي تسمح لهم بتفعيل أنفسهم. بحيث إنه إذا شكلت استعدادات الهايتوس نسقا متماسكا، فلأنها تشكل ويتعهد بعضها بعضا داخل العالم المكون من بنيات ومواقع اجتماعية متسقة. وعلى هذا النحو، يطرح بورديو فرضية أن الهايتوس يعكس التجانس الشمولي للوضعية الاجتماعية، أي كون فاعل وطبقة فاعلين يشاركون في مجموع حقول متماثلة، والتي تكونها هذه الأخيرة من جانب تقسيمها المتماثل نسقيا، إنه مجموع جزئي للفضاء الاجتماعي حيث أساليب العيش، ثم أخيرا، فإن القيم الخاصة بكل واحد تدمج تلك التي يشغلها كل حقل بنفسه في التراتبية الاجتماعية. إن تغييرية هايتوس ما تفسّر إذن حسب هذا النموذج، بواسطة وجود أنساق المواقع الاجتماعية المتماثلة التي تملك من الثبات ما فيه الكفاية حتى تنتج استعدادات دائمة. فالتماثل بين الممارسات لا يصدر عن حيازة خصائص خفية، واستعدادات جوهرية يتعذر لمسها، بل عن التماسك الشمولي للفضاء العلائقي للممكنات التي تُمنح للهايتوس بموجب الموقع الذي يشغله داخل الفضاء الاجتماعي، وداخل الحقول التي يرتادها. فالأذواق والممارسات وصيغ وجود الفاعلين تتحدد نسبيا بأذواق وممارسات وصيغ وجود الفاعلين المتحدرين من

مواقع أخرى. كل حقل يمنح الفاعلين مجموع خيارات رمزية ممكنة، الخيارات المحتفظ بها من طرف هابيتوس مرتبط بموقع معطى، يتم توجيهها بالنسبة إلى الخيارات المحتفظ بها من طرف الفاعلين الحاملين للهابيتوس الوثيق الصلة بالمواقع المختلفة. لذاك نلاحظ خاصية شبه علائقية بين الاختيارات المقترحة من طرف الفاعلين الذين يشغلون نفس الموقع داخل حقل معطى، وبين اختيارات نفس الفاعل أو من نفس صنف الفاعلين من حقل لآخر.

إن فكرة تحويل نسقي وكلي للمواقع العامة التي تكشف، بكيفية علائقية، أصل ومسار الوضعية الاجتماعية للفاعلين الذين ينقلونها، تؤسس، بشكل أكيد، واحدة من بين الافتراضات النظرية الأكثر شجاعة في علم اجتماع بورديو. لقد تم انتقاد الرؤية الاتساقية كثيرا لدى الفاعلين والممارسات، كما هو الأمر بالنسبة إلى مخاطر «التعميم التعسفي أو المبسّر»<sup>10</sup>، الذي يجعل التحليل السوسيولوجي يتجشّمه. وفيما يخص بورديو، فإنه يعتبر الثباتية الأسلوبية التفاضلية لصيغ الوجود أو الفعل ظاهرة تجريبية ينبغي تحليلها بطريقة أخرى، وذلك باللجوء إلى مفاهيم جوهرية وآلية وفاترة كتلك المتعلقة بالخاصية. فنموذج الهابيتوس، كنسق لاستعدادات مستقرة نسبيا، ومنتج لسلوكات ثابتة، يسمح بتجنب هذه العثرة وباحترام المنهجية الوظيفية والعلائقية للعلم الحديث. ينبغي التذكير، بالإضافة إلى ذلك، بالبعد الاصطناعي النظري الذي يكسب بناء مثل هذا في نظر كاتب «المخطط الإجمالي من أجل نظرية للممارسة». فالصيغة المولدة المؤلفة من أجل تفسير مبدأ هابيتوس ما لا تملك ادعاء جوهريا بأنها تدمغ الاكتشاف بقانون يبرر كل الممارسات الواقعية لشخص

أو لطبقة من الأشخاص: «الوصف عن طريق البناء الذي يسمح به التحكم في الصيغة المولدة للممارسات، يجب عليه، أن يبقى في حدود أن المنطق يملك كمبدأ، ليس هذه الصيغة، ولكن ما هو معادل عملي لها (...)» 11. إنه واحد من بين المنافع الرئيسة لعمل بورديو، فهي قد علمتنا بأن النموذج النظري، حتى يمكنه أن يسمح حقاً بإلقاء الضوء على نوع مبني من الظواهر، فينبغي له أن يدمج الممارسة في «لا اختزالية الوجود الاجتماعي للنماذج التي يمكن أن نعطيها له» 12.

## هوامش تغيرية :

1-La Distinction. Critique sociale du jugement, coll. « Le sens commun », Éd. e Minuit, Paris, 1979, p. 190.

2- مهما تستطيع الكشف على أن نسق الأنظمة المشغلة في الاستعداد للعب التنس، هي تغيرية بشكل جزئي في ممارسة رياضات أخرى بالمضرب ككرة الطاولة والإسكواش squash، تحديدا.

3- La Distinction. Critique sociale du jugement, ibid, p. 382.

4-Le Sens pratique, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 158.

5- La Distinction. Critique sociale du jugement, ibid, p. 192-193.

6-Piaget J., Biologie et connaissance, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, p. 16.

7- La Distinction. Critique sociale du jugement, ibid, p. 193.

8-Merleau-Ponty M., La prose du monde, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 108.

9-Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, Éd. du Seuil, Paris, 1994, p. 9.

10-cf- Lahire B., L'homme pluriel. Les ressort de l'action, Paris, Nathan, coll. « Essais & recherches »n, 1998, p. 94.

يجب أن نلفت الانتباه هنا إلى وجهة النصح بتوخي الحذر النظري والدقة المنهجية التي ترافق إعلان هذا التحذير الذي يقدمه برنارد لاهير، وأيضا، بشكل

أوسع، منفعة كل عالم اجتماع من النقد العام والمعتلن لاستعمال مفاهيم التغييرية والتعميمية في العلوم الاجتماعية التي تم استخلاص هذه النصيحة منها. (المؤلفان)

11-Le Sens pratique, ibid, p. 438.

12-Choses dites, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1987, p. 32.



## تميز

لا يحتاج تصور التميز أن يكون مردودا إلى واحد من مؤلفات بورديو الرئيسة: التميز، النقد الاجتماعي للحكم. إن التميز هو بمعنى ما، بالنسبة إلى بورديو، بمثابة «الرأسمال» لماركس. وهو نتيجة لعمل تجريبي ونظري جبار، إن هذا المؤلف يتعهد بتطبيق طريقة تفكير علائقية خاصة ببنوية النظرية التطبيقية، والمهياة تدريجيا من طرف عالم الاجتماع طيلة سنوات الستينيات والسبعينيات، من أجل الانكشاف النقدي للعالم الاجتماعي. يتعلق الأمر بتوضيح التفاضل، من جهة، بين شروط الوجود والمواقع داخل بنية شروط الوجود، ومن جهة أخرى، أخذ المواقع داخل بنية أساليب العيش، أو لنقل ذاك بصيغة مغايرة، من جهة أولى، بين الطبقات الاجتماعية، ومن جهة ثانية، أنظمة التصنيفات: «المصنّفون المصنّفون بواسطة تصنيفهم، فالذوات الاجتماعية تتميز بالتميزات التي تحدثها - بين اللذيذ والمليخ، وبين الجميل والقيح، وبين الراقي والمتصنع، وبين المتميز والمبتذل - وحيث تعبر عن نفسها مواقعهم، أو يخون بعضها البعض داخل التصنيفات الموضوعية. إن تحليل العلاقات بين أنظمة التصنيف (الذوق) وشروط الوجود (الطبقة الاجتماعية) التي يعيدون ترجمتها بصيغة يتغير وجهها في اختيارات منسقة موضوعيا

(الـ «طبقة») تؤدي، على هذا النحو، إلى نقد اجتماعي للحكم الذي هو، بشكل غير منفصل، مشهد للطبقات الاجتماعية ولأساليب العيش». 1. إنه مسجل في قلب هذا المشروع. فمفهوم التميز عصبي، وقد كان مصدر سوء تفاهم كبير. فما نسميه «تميز» في الحياة الاجتماعية يطابق عند عالم الاجتماع نتيجة استراتيجية تميز عالم البورجوازية التي تهذب أدب السلوك «المتميز» أي كممارسة حكم ما على ذوق موجّه يرفض «الابتذال» الملازم للإنسان «المشترك»، ولكن أيضا «حديث النعمة». ويولد الالتباس هنا من كون تحليل الظاهرة مقود انطلاقا من «استراتيجية التميز». إن عددا من التفسيرات المبتسرة تم فيها استعادتها وتعميمها على جميع السلوكات الاجتماعية في بحث عن التميز المدرك تماما. إن عدم فهم التصور البنيوي بفارق تمييزي، حليف لآلية إنكار إعادة تعريف تصور الاستراتيجية المنسوب إلى بورديو، قد قاد، على هذا النحو، بعض المفسرين إلى اختزال تصور التميز المنسوب إلى بورديو لتكون سوى استعادة مزيفة لنظرية «الاستهلاك المتباهي» (conspicuous consumption) لصاحبه De Veblen.

إن الفكرة التي ستكون مقصدا للتميز الذي يحرك القضايا الإنسانية، تظهر مع ذلك من اللامعنى بالنسبة إلى بورديو. ففي أغلب الأحيان، تكون التصرفات مميزة من غير أن تسعى حقيقة إلى أن تكون كذلك. ينبغي من أجل فهم «استراتيجيات التميز» أن ندع جانبا إشكالية سكولائية الوعي واللاوعي وقبول فكرة أنه يمكن حصوله من تواطؤ وجودي بين الهابيتوس والعالم الاجتماعي الذي هو نتاج أشكال قصدية من دون قصد. 2. فالممارسات التي نقول عنها إنها «تميزة» تمثل، من جهة، شهرة تامة:

«(...) لا يبدو المسيطرون كمميزين إلا لكونهم، بكيفية ما قد ولدوا في وضع مميز إيجابا، فالهايتوس الخاص بهم، طبيعة مكونة اجتماعيا، وتكون مضبوطة على الفور على مستلزمات ثابتة للعب، والتي يمكن أن تثبت كذلك اختلافها دون حاجة إلى هذه الرغبة. أي بواسطة الطبيعي تكون دمغة التميز المسماة «طبيعية»: يكفيهم ما هم عليه ليصيروا ما ينبغي أن يكونوا عليه، يعني مميزين طبيعيا عن أولئك الذين لا يستطيعون تدبير البحث عن التميز». 3. من جهة أخرى، فإن نية الظهور «متميزا» غالبا ما لا تجعل الفاعل الحريص على امتلاك دمغات التميز أهلا لذلك. «هؤلاء الذين نعتبرهم متميزين يملكون امتياز أنهم يحق لهم أن يقلقوا على تميزهم». 4. هنا حيث البورجوازية الصغيرة أو البورجوازية الحديثة العهد، ضحايا العنف الرمزي والنوعي الذي يمارس على المواقع الوسطى أو الانتقالية للفضاء الاجتماعي، يظهر ميلا «أكثر من اللازم»، «في هذه الأنماط، يفسر بورديو، بأن الاستراتيجيات المكلفة أكثر هي تلك التي لا تعاش كاستراتيجيات. تلك التي تقتضي أن نحب أو أيضا أن «نكتشف» في كل لحظة، مصادفة، ما ينبغي أن نحب». 5.

وحتى نتخذ الاحتياط مما يستوفيه حقيقة تصور التميز المنسوب إلى بورديو، ينبغي العودة إلى النموذج البنيوي المبني في كتاب التميز. يوجد في أصل المثال البنيوي للنظرية السوسيرية حول قيمة الفارق التي تضع قيمة ألفاظ اللغة كأثر لاختلافها، ولتعارضها وسط نظام لغوي. هكذا يفسر سوسير، مثلا، إنه «داخل نفس اللغة جميع الألفاظ التي تعبر عن أفكار متجاوزة تتحدد تبادليا: «المرادفات مثل: هاب، خشبي، خاف، فزع، ارتعب، ليست لها قيمة خاصة إلا في تعارضها. (...) وهكذا، فإن قيمة أي

لفظ هي محددة بما يحيطه، حيث لا يوجد في حدود اللفظ الدال «شمس» الذي لا يمكن أن نثبت قيمته على الفور إذا لم نعتبر ما يحيطه: توجد لغات يستحيل أن نقول فيها: "s'asseoir au soleil". إن إخلاص بورديو لنظام الأفكار البنيوية هذا والذي نال به ليفي شتروس، في نظره، استحقاكا كبيرا يفرض استعماله في العلوم الاجتماعية، لن يُكذَّب أبدا. إذن، فعلم الاجتماع في زمنه الموضوعي، حسب رأيه، كان يجب عليه أن يكون طوبولوجيا اجتماعية، وتحليلا للوضعيات 6. «Analysis situs» معناه أن الحس الاجتماعي يدعن لمبدأ الفارق الخلفي ويبقى مبهما ما دمنا نجهد لفهمه انطلاقا من صيغة تفكير جوهري.. إن ذكاء السلوكات المدركة بصفتها «متميزة»، يشهرها بشكل فيه من الكمال ما يجعلها كذلك، ومن جهة أخرى، فإن: «ما نسميه عادة تميزا، أعني نوعا معيناً، هو في الغالب الأعم معتبرا مثل فطري (نتكلم عن «تميز طبيعي»)، من الصيانة ومن الكيفيات، ليس بالفعل إلا اختلافا، وفارقا، وعلامة مميزة. وباختصار، فهو ملكية علائقية لا توجد إلا في العلاقة مع ملكيات أخرى وبواسطتها» 7. لهذا السبب ينبغي للحقيقة الاجتماعية أن يتم التفكير فيها انطلاقا من تصور الفضاء. إنها تقتضي حقا مجموع علاقات، «هذه نفسها هي التي تكون فضاء مواقع خارجية محددة الواحدة بالنسبة إلى الأخرى، بواسطة القرب، والجوار، أو بواسطة المسافة، وكذلك بالموقع النسبي، فوق أو تحت، أو أيضا فوق أو وسط» 8. ونجد في أساس مفهوم الفضاء هذا فكرة الاختلاف إذن، والفارق المميز: «أن توجد في فضاء، أن تكون نقطة، فردا في فضاء، معناه أن تختلف، وأن تكون مختلفا، إلا أنه حسب الصيغة المنسوبة إلى بورديو، والتي تتحدث عن الكلام: «أن تكون متميزا، أن تكون دالا، يعني نفس الشيء» 9. في كل مجتمع، فإن نظام الفارق

التفاضلي الذي يحدد فضاء المواقع الاجتماعية، يترجم ثانية عبر وساطة الهايتوس، داخل نظام فارق تفاضلي بين أخذ المواقع، أي بين ممارسات وكيفيات، وثروات مملوكة، وآراء معبر عنها، التي هي كذلك علامات مميزة والتي تكون، حسب بورديو، لغة حقيقية. 9

فالبنوية كما يفهمها بورديو، هي بنوية الممارسة، غير أنها تُخضع المثال البنيوي الأرثوذكسي 10 إلى سلسلة تشوهات، حيث إن أكثرها أهمية بالنسبة إلى نظرية بورديو هو الفارق التفاضلي، ذلك المدرج، بكل تأكيد، عبر تدخل مفاهيم الهايتوس والسلطة الرمزية. إن أول هذه التدخلات تتمسك بالبنائية وبفلسفة بورديو النفعية، وتترجم بالوظيفة المحددة التي يمنحها عالم الاجتماع للهايتوس في نظرية التميز. وفي حوض هذه الأخيرة، فإن الهايتوس ليس تفاضليا فحسب، إنه محرك ممارسات متميزة، ويتحمل أيضا مسؤولية الدور الرئيس لمدير آلة التميز. حقا، يلفت بورديو نظرنا إلى اتخاذ مواقع لا تؤلف كلاما إلا لمن كان قادرا على أن يدرك فيه أنظمتها، أي أن ينشئ منه الخاصية الدالة: «اختلاف ما، خاصية مميزة، لون بشرة بيضاء أو سوداء، نحافة أو بدانة، فولفو أو سيارة بقوة حصانين، خمر أحمر أو شامبانيا، برنود أو ويسكي، الغولف أو كرة القدم، (...) لا تصير اختلافا واضحا، ولا تصير اختلافا مرثيا وممكنا إدراكه، وذا بال ومناسب اجتماعيا إلا إذا تم إدراكه من لدن (هايتوس) قادر على تمييز الفرق - لأنه باعتباره مسجلا في الفضاء قيد المساءلة، فهو ليس غير ذي أهمية - وهو منعم عليه بمقولات الإدراك وبأنظمة تصنيفية للذوق التي تتيح له أن يضع الأصبع على الاختلافات، وأن يتبين ويميز». 10 فالاختلاف لا يصبح علامة مميزة إلا بوساطة مؤول، والقائم

بفعل هذا التأويل في بنوية الممارسة، هو الهايتوس. إن المنطق التصنيفي البنيوي يجد نفسه في هذا متشعبا بشكل عميق. يتعلق الأمر، بالنسبة إلى بورديو، بإعادة إدماج التحكم العملي للرمزية في التحليل البنيوي، الذي كان قد تم تجاهله من طرف التصور العقلاني والتنظيري للتخطيطية البنيوية. فالمنطق الحقيقي للتخطيطية، المنطق العملي، هو في الحقيقة منطق تناصي ووضعي. فكل أفراد المجتمع لا يقومون باجتراح نفس التمييزات، ولا يمنحون نفس المعنى إلى الأنساق الرمزية المشتركة: فالهايتوس (بصيغة الجمع) «يشغل مبادئ التمايزات المختلفة أو يستعمل، بشكل مغاير، مبادئ التمايزات المشتركة (...)» إنه يجعل اختلافات بين ما هو حسن وما هو سيء، وبين ما هو خير وما هو شرير، وبين ما هو متميز وما هو مبتذل، إلخ.. ولكنها ليست متشابهة. وعلى هذا النحو، مثلا، فإن نفس السلوك قد يبدو متميزا بالنسبة إلى شخص، ومتكلفا بالنسبة إلى الثاني بينما يراه الثالث مبتذلا» 11.

ولكن، كما تلمّح بوضوح إلى ذلك هذه القولة، إذا لم تكن التصنيفات الاجتماعية أحادية وتنتهي بنا إلى ممارسة أحادية المعنى، فهي ليست بالنسبة إلى عالم الاجتماع إدراكية بشكل خالص. فالأنساق الرمزية ليس لها كوظيفة وحيدة المعرفة والتواصل، رهان صراعات عنيفة بين مختلف الجماعات، إنها تملك، على الدوام، بعدا أكسيولوجيا وإجرائيا حتى تقر بشرعية علاقة النظام، وإعادة تأسيسها. فالنظرية العامة للفارق المعدّة من طرف سوسير قد تم تصحيحها حقا بكيفية تسمح بإدماج فكرة الفارق المميز فيها، والذي يطابق دائما حكم القيمة. «فالمنطق العملي، يكتب بورديو، باعتباره محوّلًا نحو الممارسة، فإنه يرهّن حتما» 12. فمن

المعارضة المميزة تنبثق السلطة الرمزية، أي إقرار شرعية معارضة تراتبية بين ما هو ذو قيمة وبين ما تم رفضه ورده إلى اللاقيمة، وما هو دال مما هو غير دال، في مختلف معاني الكلمة.

ويكون مناسباً، مع ذلك، التنويه إلى أن تصور التميز عند بورديو لا يمكن أن يكون مماثلاً للفارق التفاضلي، ولو أنه قد تم إصلاحه. وإذا كان هذا الأخير يشكل سر المعقولية، فإن التميز يتميز بما يؤهل. ومن الأكيد أن التمايز هو تراتبية ما، ولكنه أيضاً انتخاب، يعني إثبات لقيمة إيجابية مكونة داخل رفض تلك التي تتعارض معها. إن علامة مميزة يمكن أن تكون منتخبة أولاً. ثم إن علامة التميز لا يمكن أن تدل إلا على تقييم معجّز بشكل جوهري يتعارض مع علامات الابتذال. 13 هذا التصور حول التميز يجد تبريره، مما يبدو، في أن الفضاء الاجتماعي يقوم ببنائه في النقد السوسيولوجي، وذلك بواسطة السلطة الرمزية للمسيطين، وبواسطة الهاجس الذي يحملونه من أجل وضع حدود فاصلة، وخلق تمايزات انطلاقاً مما هو غير مميز: «إن مصلحة التميز، يكتب بورديو، هي المصلحة التي تزود اختلاف الفارق الذي يفصل بين ما هو مشترك» 13.

### هوامش تميز:

- 1-La Distinction. Critique sociale du jugement, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit ; Paris, 1979, (4e de couverture)
- 2-Choses dites, coll. «Le sens commun», Éd. de Minuit, Paris, 1987, p. 22.
- 3-Ibid, p. 21-22.
- 4- La Distinction. Critique sociale du jugement, ibid, p.278.
- 5-Questions de sociologie, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 10.
- 6-Méditations Pascalienues, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 158.
- 7-Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, Éd. du Seuil, Paris, 1994, p. 20.
- 8- Choses dites, ibid, p. 150.
- 9- Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, ibid, p. 24.
- 10-Ibid, p. 24.
- 11- Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, ibid, p. 23.
- 12- Questions de sociologie, ibid, p. 133.
- 13- Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, ibid, p. 25.
- 14- Questions de sociologie, ibid, p. 10.



## الجسد

تعتبر فلسفة بورديو فلسفة الجسد، وأنثروبولوجيا للوجود الإنساني «الاجتماعي يصنع الجسد»<sup>1</sup>. وبما أن فيه ما يكفي من الفضول، فقليل من مفسري الكتاب المقدس الذين استطاعوا حقيقة أن يوضعوا الرهان التصوري المعتبر الذي يكسو فكرة الجسد عند بورديو (يفسر بورديو، بكل تأكيد في جزء منه، نفوره من العروض الفلسفية). وبالطبع، فلا يعزب عن بال أحد أن الجسد يشغل في الكتاب حيزاً محدداً، والذي من خلال الاعتبار حول إدماج البنات (وبالأحرى حول إنشاء الهكسيس الجسدي Hexis corporel)<sup>2</sup>، وحول الحس العملي أو حول السيطرة الرمزية («الإكراه بالجسد» في تأملات باسكالية) تجري عند عالم الاجتماع إعادة تقييم حاسمة للبعد المجسّد للوجود الاجتماعي. بيد أنه، خلف استراتيجية البحث هاته، والتي تجلت ثمرة للغاية بالنسبة إلى علم الاجتماع (وللأنثولوجيا)، يرسم، جانباً واحداً من بين ثلاثة أو أربعة أسئلة فلسفية بانية، هو غياب تأملها التصوري إلى آخر حياتها. ويكون من المناسب اتخاذ تدابير فيما يدين به المؤلف النظري لكاتب الحس العملي لإعداد هذا التأمل. إن تصور الجسد الاجتماعي الذي ينجم عنه، يؤسس، من غير شك، بتوافق مع ذلك التأمل المتعلق بالزمانية هايتوسا يكون

متعالقا معها. فالقالب الأساس لما يمكن أن نجازف باستدعائه مع التذرع بعدد من الفقرات الفلسفية جدا لتأملات باسكالية، الفلسفة الوضعية لبوردو (في المعنى الذي لا تكتفي فيه بأن تكون فلسفة نفى). 3

إن رد الفعل لثنائية العقلي والميكانيكي، خاصية العقلانية في الفلسفات ما بعد العقلية، هو مبدأ تكوين نظرية الهايتوس والحس العملي. 4، يعني نظرية الجسد الاعتيادية التي تطمح إلى تجاوز هذه القسمة الثنائية التصورية وكل تلك التي هي مشاركة لها: داخل وخارج، عقلي ومادي، فردي واجتماعي إلخ. فالدافع قديم عند بوردو، إنه يعود إلى مخالطة كتاب أمثال ليستز وهيدغر وميرلوبونتي، طيلة سنوات التكوين الفلسفي، ولكنه لا يظهره جهارا إلا في الفصل الرابع من تأملات باسكالية: «إن الرؤية «العقلانية»، التي هي لصيقة بالاعتقاد في ثنائية الروح والجسد، العقل والمادة، تتحدر من وجهة نظر شبه تشريحية، إذن سכולائية على نحو نموذجي، حول الجسد بشكل خارجي (...). هذا الجسد الشيء، معروف من الخارج كآلية بسيطة، حيث إن حدوده هي الجثة المسلمة للتشريح، وللتفكيك الآلي، أو الجمجمة ذات المحجرين الفارغين للبهرجة التصويرية، والذي يتعارض مع الجسد المسكون والمنسي، والممتحن من الداخل كافتاح، واندفاع، وضغط أو رغبة، وأيضا كفعالية، وتواطؤ وألفة، فهو نتاج توسيع للجسد بعلاقة مع عالم المتفرجين» 5. إن وضعية المتفرج (انحراف السכולائية) يميل إلى نسيان حقيقة الجسد والممارسة. فالإنسان لا يستطيع مع ذلك أن يختزل وأن لا يكون سوى جمعا بين العقل والبهيمية الآلية، إن جسده المستشرك هو الفاعل الحقيقي في المعرفة العملية للعالم. وفضلا عن ذلك، فهذه الصياغة هي أيضا

ملتبسة، لأن بورديو، في ميل تام إلى ميرلو بونتي، : «فما هو ملقن بواسطة الجسد، ليس شيئاً نحوزه، مثل معرفة يمكننا أن نمسكها بين أيدينا، ولكنه شيء نكونه»<sup>6</sup>. فالإنسان هو قبل كل شيء طريقة ما ليكون جسداً، طريقة ما ليكون في العالم ويكون معتبراً من طرفه. إن القرب من ميرلو بونتي ليس مصادفة، ما دام أنه يجعل من الجسد المورط في العالم المكان الذي لا يمكن الإحاطة به لكل أنثروبولوجيا تريد أن تتحرر من الثنائية السكولائية. فبورديو لا يمكنه أن يقصر في واجبه إزاء تحمل مسؤولية تقارب معين مع النظرية الظاهرية للجسد الخاص. إلا أنه يتميز فيها في الحد الذي لا يفهم بناء الممارسة كنتيجة لنشاط متعال — أنا خالص أو لوعي خالص، ولكن كذلك الخاصة بجسد باني ومبني. إلى حد ما، فنظرية الهايتوس تجد علة وجودها في البديل الذي تقترحه على المقاربة الظاهرية للجسد الخاص. يتعلق الأمر بإعطاء «الجسد المسكون والمنسي، والممتحن من الداخل كافتتاح، واندفاع، وتوتر أو رغبة» بعده كنتاج للتحديد الاجتماعي للوجود الاجتماعي المتعلق بالتزامه داخل فضاء مبني بمواقع ودلالات اجتماعية.

إلا أنه لا ينبغي أن نخطئ فيه، فنظرية استشارك الجسد التي يقترحها تصور الهايتوس هي، على الأقل، نظرية الجسد الخاص، ومن حيث مبدأه، فإن التحديد الاجتماعي لا يتدخل كترويض للجسد، أي كفرض لمعايير خارجية على الجسد. فالهايتوس يأتي على الأقل لتأهيل اندفاع وتوتر أو رغبة الجسد المسكون، لأثر وجود مسبق لسلوكات إنسانية محض طبيعية على الاستشارك، ولا وجود لطبيعة بيولوجية معطاة سلفاً لتوجه كلياً ومباشرة الانفتاح على العالم قبل أي استشارك اجتماعي. إن

العلاقة مع حيازة الذات، التي تمر عبر التجربة الجسدية، ليس لها معنى إذن إلا كعلاقة مع ذات مستشركة: «(...) بحيازة الملكية (البيولوجية) ليكون منفتحاً على العالم، إذن معروضا على العالم، ومن هنا، قابلاً لأن يكون مكيفاً من طرف العالم، ومصوغاً بالشروط المادية والثقافية للوجود الذي هو مصوغ فيها منذ الأصل، فإن [الجسد] خاضع لسيرورة استشارك حيث إن التفرد هو نفسه نتاج فداذة الـ «أنا» المصوغ داخل العلاقات الاجتماعية وبواسطتها»<sup>7</sup>. هنا يوجد شكل للمذهب الطبيعي عند بورديو، الذي يضع في الحسبان، وبانفتاح، مسألة وجود خاصيات طبيعية وعلية للجسد<sup>8</sup>. بيد أنه يتعلق بالعلامات التي لا تفرض أي جواب سلوكي معطى، والتي ينبغي دائماً أن تكون موصوفة بانحراف لإدماج الاستعدادات الاجتماعية النوعية: «العلاقة بالجسد الخاص هي دائماً موصوفة (...) التجارب الجسدية الأساسية جداً، إذن الأكثر شمولية، في هذا المعنى وفي هذا المعنى فقط الذي لا يوجد مجتمع عليه أن ينحاز لقصدها، هي مؤهلة اجتماعياً، ومن هنا فهي معدلة»<sup>9</sup>. فالبيان الرسمي منذ L'Esquisse من الاستشهاد السابق الذي استمدت منه هذه الفكرة البنيوية (يظل بورديو، في الحقيقة، مخلصاً تماماً لدرس ليفي شتروس) سوى اللاتحديد النسبي للخبرات الطبيعية التي تهيء سرير اللاتحديد الثقافي، كما يبدو كذلك بوضوح كلي في تأملات باسكالية: «(...) إن الكلام عن الاستعدادات، بكل بساطة، هو أن ندوّن (نعلم مسبقاً) باستعداد قبلي طبيعي للأجساد البشرية، (...) فالتكيف كقدرة طبيعية لاكتساب قدرات غير طبيعية واعتباطية. فإنكار وجود استعدادات مكتسبة يوجد عندما يتعلق الأمر بالكائنات الحية، إنكار وجود التعلم كتحويل انتقائي ودائم للجسد الذي يحدث عبر تعزيز أو إضعاف الاتصالات التماسية»<sup>10</sup>. إن مفهوم

الجسد الذي يرتسم هنا هو مثل مفهوم شكل الحياة عند فتجينشتين، مفهوم بيو-أنثروبولوجي. فالرابط بين الطبيعة والاستعدادات ينبغي أن يكون مفكرا فيه كداخل، إن مسألة تمفصل المخططين ينفك، حتى قبل أن يصير منفكا حقيقة، في مستوى «المعرفة بالجسد». إن الطبيعة لا تمنح وسائل وجود إنساني، يعني وجودا اجتماعيا. فشرط الجسد البيولوجي لا يفتأ يفرض لعمل البناء الاجتماعي حقول تدخلاته. فموقف المذهب الطبيعي هو، في هذا الاتجاه، وهم على الدوام، فالعالم الاجتماعي قد أنجز مسبقا عمله لتغيير الموضوع الرمزي، لقد انحاز دائما فيما مضى: «المتغيرات التي يمكن أن تكون مسجلة في حيازة المواقع لدى مختلف التكوينات الاجتماعية (...) تُدرج حصريا على الأوضاع المفروضة كليا على حيازة المواقع هاته، بمعنى العدد القليل للمشاعر الأساس المرتبطة بالوظائف الجسدية الكبيرة». 11

إن هذا الانحياز يندمج أيضا في صلب الممارسات، فلا يعترف بورديو بأي من الممارسات سوى الاجتماعية منها، بمعنى المتغيرة التي تجد مرجعيتها في فضاء المواقع 12. في الحد الذي تجعل من التجربة الجسدية بؤرة نظريته حول الممارسة، فالأجساد التي تجد نفسها هكذا مُمَوَّضَعَة اجتماعيا (وفي نفس الوقت فيزيقيا)، والجسد الخاص مدمج في فضاء الممارسات عبر تدخل البناء الاجتماعي التي يخلق الانفصال بإعادة ربط الجسد إلى موقع مادي ورمزي معين في العالم. إن الجسد ينضبط مع الموقع الذي هو ملك له في وضع ما للعالم الاجتماعي، وفي نفس الوقت، يمتلكه لنفسه بصفته جسدا موقعا 13. فالتمايز أصلي إذن ولا يُختزل، لأنه متعلق بالتقاء الأجساد بعالم سبق تركيبه اجتماعيا. وتأتي الممارسة

لتسبغ الغرابة على عالم التحديدات الطبيعية التي ليست لها سيطرة عليه. وعبر انحيازه، فإن المجتمع ينتج الضرورة التالية: أن تكون للجسد وضعية، أن يكون للجسد مكان. إلا أن ضرورة مثل هاته ليس إلا عكس احتمال ميلاد جسد مسكون في موقع معطى من العالم الاجتماعي. لأنه إذا جاء الهابيتوس ليغمر، في سياق الممارسة، فراغ الجسد الذي هو من دون مكان، أتوبوس Atopos 14، فإنه يأتي أيضا ليخفي اعتبارية هذا التحالف في موقع معطى، لهذا الصنيع، فإنه يندمج ويصوغ الأجساد، إنه يسم «الجسد، يكتب بورديو، في عمقه الأقصى وفي لاشعوره الأعماق، أي النظام الجسدي بما أنه مؤتمن على رؤية عامة للعالم الاجتماعي، وعلى فلسفة عامة للشخص وللجسد الخاص» 15. لا يوجد جسد خاص حقيقي سوى الجسد الذي أدمج في الهابيتوس أنماط للفعل وللتفكير فأخذت موقعها اجتماعيا. إن التحديدات الاجتماعية المدمجة على هذا النحو هي استعدادات (منافع - مواقف - أذواق - رغبات - معارف عملية إلخ...) مكوّنة تاريخيا، وثابتة على مدى فترة طويلة، ومنظمة في مجموعات متماسكة تقسّم جماعيا الأفراد الذين أنجزوا تجربة بنفس شروط الاعتياد. بوصف التجربة الطبيعية للجسد محددة جزئيا، فالتجربة الأولى هي صلة الاعتياد بالعالم الاجتماعي، صلة لا تنفك داخلها الجدلية الجسدية للاعتياد تعمل في حركة مضاعفة لاستبطان الخارج وإظهار الباطن. إن الخاص ليس ممنوحا أبدا سوى في العلاقة الجدلية بين الاستعدادات والمواقع.

يبقى أن هذه الجدلية، التي تمثل مركز الزلزال السطحي للأثروبولوجيا الفلسفية الخاصة ببورديو، تثير عددا من المشاكل

التصورية. فالطريق الأسير للاجتهاد من أجل تجاوزها يقتضي الاعتماد (كما يمكننا أن نؤكد أن بورديو قد فعل ذلك على الأقل بانفتاح) على بعض التحليلات الظاهرية للتجربة الجسدية، وخصوصا، على تمديد ميرلو بونتي لنظرية التصميم الجسدي لشيلدر. إن أساس التكوين يقوم في الواقع على تصور الجسد الذي ينبعث من هذا الإدراك، أي سلطة إدماج وتعميم تماثلي للجسد الإنساني. فالجسد، على كل حال، معروض صراحة في *L'Esquisse d'une théorie de la pratique* بمثل مزود بنظام مرجعيات من أجل بناء الفضاء: «نلاحظ تقريبا أن أغلب التميزات الفضائية هي قائمة كليا بتمائل مع الجسد الإنساني الذي ينشئ نظام مرجعيات بالنسبة إليه يستطيع العالم أن يرتب نفسه، في الوقت نفسه تصادف البنات الأولية للتجربة الجسدية مبادئ بناء الفضاء الموضوعي: الداخل والخارج، الأعلى والأسفل، اليمين واليسار يمكنها أن تصير معيّنة بواسطة عبارات مساوية لأجزاء الجسد الإنساني (...)» أو لحركات جسدية مؤهلة اجتماعيا كطرح أو ابتلاع، دخول أو خروج، إلخ...» 16. يملك الجسد الطبيعي سلطة منح العالم بنيته، وهذا في صلب نفس سيرورة الإدماج. يتعلق الأمر هنا بدرس فينومينولوجيا التلقي: للجسد مقدرة على الوصول إلى شمولية العالم بأن يصير شموليا وأن يعير العالم شموليته الخاصة. ومثل الجدلية الخاصة التي يصفها بورديو «الجسد كائن في العالم الاجتماعي ولكن العالم الاجتماعي كائن في الجسد» 17، شمولية الجسد عند ميرلو بونتي هي مفهوم دائري، بمقتضى تبادلية الاندماج أيضا، «فالجسد يكرس نفسه حيث يحمل نظامه في ذاته (...)» 18. ومثلما يسترعي انتباهنا برونو كارسنتي Bruno Karsenti في تحليلاته لنظرية العمل، ينبغي، لكي فهم هذه المصادفة، أن نقبل الدائرة: الـ «ميلاد

المشترك» للجسد ولعالمه هو على الدوام حاصل مسبقا. التعبير الجسدي لا معنى له إلا داخل نظام العالم، فالجسد لا يمكنه أن يدعي إلا خارج ذاته، لا يكون له إدراك لذاته من دون بناء العالم هذا الذي هو بالنسبة إليه كيفية لامتحان نفسه وإتمام بناء الحاضر. ثم يلتقي في الممارسة، بما أنه لا يملك داخلا، ولا موطننا آخر سوى عالم العادة وعادات العالم.



## هوامش جسد:

- 1-Réponses. Pour une anthropologie réflexive, (avec L.J.D Waquant). Coll. « Libre examen », Éd. du Seuil, Paris, 1992, p. 103.
- 2 - الهكسيس الجسدي hexis corporel ، يصف القواعد التي تسيّر السلوك الجسدي للأفراد.
- 3-Méditations Pascaliennes, coll. « Liber », Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 15.
- 4- Réponses. Pour une anthropologie réflexive, ibid, p. 96-98.
- 5- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 160.
- 6-Le Sens pratique, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 123.
- 7- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 161.
- 8-Ibid, p. 186.
- 9-Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de : Trois études d'ethnologie kabyle (1972), « Point Essais » Éd. du Seuil, Paris 2000, p. 289.
- 10- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 163.
- 11- Esquisse d'une théorie de la pratique, ibid, p. 289.
- 12- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 161-162.
- 13-Ibid, p. 157.

14-Ibid, p. 158.

Atopos-،أي ليس في مكانه المناسب.

15-La Distinction. Critique sociale du jugement, coll. -« Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1979, p. 240.

16- Esquisse d'une théorie de la pratique, ibid, p. 289-290.

17- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 180.

18-La prose du monde. Paris, Gallimard. coll. « Tel », p. 110.

## خاتمة

غالباً ما خصصنا لبورديو رؤية حتمية للعالم الاجتماعي الذي يشمل الهايتوس، وعلى وجه الخصوص، من حيث إشراكه لتصور الموقع (في الحقول وفي الفضاء الاجتماعي)، بوصفه جزءاً للفاعلين في مسار ضروري وفي مصير ما. صحيح أنه في استقصائه للعالم الاجتماعي، قد فَعَلَ السيرورات التي ترهن عزماً أقوى لدى الفاعلين الاجتماعيين. وإذا اكتفينا بنموذجين اثنين، نستطيع أن نستحضر تحليل «تأثيرات القدر» التي يمارسها النظام التعليمي على المراهقين، أو تلك الخاصة بالتقليص شبه المحتوم للممكّنات المعروضة في بؤس العالم لكن أن نخلط هذه الدراسات التجريبية مع إثبات فلسفة حتمية، بل جبرية، فإن هذا يمثل خطأً مبتدلاً: «إن الدرجة التي يُعتَبَرُ بها العالم حتمياً حقيقة، يذكّرنا بورديو، ليست مسألة رأي، وبصفتي عالم اجتماع، لست مناصراً لـ «الحتمية» ولا لـ «الحرية»، ولكن لأكتشف الضرورة، إن هي موجودة، ومكان وجودها». 1 وعلى أية حال، إذا كان هنالك أمر قد اقتنع به بورديو جيداً، فهو أن إنكار الواقع لن يفيد في تغيير مجرى الأشياء، بل على العكس من ذلك، فلم يكن يقينا مستعداً للتخلي عن هذه الإمكانية التي تمنح معنى لالتزامه السوسيولوجي. إن الاعتراف بوجود ثقل «التاريخ الملتصق

بالأشياء» لا ينبغي الخضوع له، فالحرية لا تتوقف على أن ننكر بطريقة سحرية هذه الالتصاقات ولكن أن نعترف بها من أجل أن نتصرف عن دراية بالأسباب. فقبل أن نسائل القناعات الأثروبولوجية لعالم الاجتماع بشأن تحديد السلوكات الإنسانية، يكون مناسبا، علاوة على هذا، التذكير بأن الحتمية المنهجية هي سابقة على كل إجراء يسعى إلى أن يكون علميا: «ككل علم، يقبل علم الاجتماع مبدأ الحتمية المتفق عليه كشكل لمبدأ العلة الكافية. فالعلم الذي ينبغي أن يفسر ما هو، عبارة عن مُسلِّمة من هنا، ولو أنه لا يوجد شيء من دون علة وجود. فعالم الاجتماع يضيف «اجتماعي»: من غير أن توجد علة اجتماعية بشكل خاص. وأمام توزيع إحصائي، فإنه يسلم بوجود عامل اجتماعي يفسر هذا التوزيع، وإذا كان قد وُجد، ففيه بقية، فيلتمس وجود عامل اجتماعي آخر، وهكذا دواليك» 2. يتعلق الأمر إذن، إن شئنا الحديث بلغة باسكال، بالبحث عن «علة التأثيرات»، وليس التصميم بالنسبة إلى وضعية فلسفية، سياسية أو ثقافية، يتعلق الأمر إما بمقاومتها أو الدفاع عنها. 3

وبصفته عالما، فلا يمكن لبورديو أن يكون فزعا من الحتمية، ولكن، بمعنى آخر، هل كان بسبب ذلك حتميا أكثر منه منهجيا؟ من المؤكد أن من بين المفكرين المرموقين عند بورديو، يوجد حتميون حازمون ومنطقيون أمثال سبينوزا، ليننتز أو فرويد. لكن يبدو أن الفلسفة الترتيبية التي لم يتوقف الانعكاس التصوري لعالم الاجتماع إلى أقصى حد عن تعيين مداراتها، لم تكن فلسفة حتمية. إن التصورات الترتيبية هي أبعد من أن تكون حتمية بحكم الواقع، وإنه من الممكن إظهار أن الهابيتوس قد كان مُدركا، منذ الأصل، مثل استعداد مولّد للسلوكات جزئيا. ومن بين

العلل الأساس التي من أجلها استطاعت نظرية الاستعدادات، الموضوعه من طرف بورديو نهاية سنوات 1960، أن تكون مفسّرة بوصفها حتمية تقيم في مرجعية تشومسكي التي ظلت ترافق تعريفها: «هذا الهايتوس يمكن تعريفه بقياس مع «النحو التوليدي» لنعوم تشومسكي، كنسق أنظمة مستبطنة تسمح بتوليد كل الأفكار، وكل الإدراكات وكل الأعمال الخاصة بثقافة ما، بهذه الأخيرة فقط». 4 في الواقع، ولو أننا نتفانى في طموحنا لتفسير الإبداع اللامحدود للمتكلم، فإن تربيّة تشومسكي هي ذات طبيعة آلية. فلا يمكن قط أن تكون مقارّنة مع نظيرتها عند بورديو الذي لا يريد ترجمة آلية للاستعدادات. 5 بيد أن القراءة الحتمية قد جاءت هي أيضا من جدلية البنيات البانية والبنيات المبنية، وقد تم إدراكها من طرف البعض كنظرية سَجْن نسقي تام يشتغل وفق الصيغة التالية: «تُنتج البنيات الهايتوس الذي يحدد الممارسات التي تعيد إنتاج البنيات». 6 كما هو الأمر عند رايل، غير أن المبدأ الاستعدادي عنده يملك ميلا طبعيا ليتجاوز التفسير الآلي لحتمية الأحداث: «(...) فكما لا يمكننا أن نقول إن الزجاج تحطّم لأن الحجر وقع عليه، ولكنه تحطّم عندما وقع عليه الحجر لأنه كان قابلا للانكسار، أيضا عندما ننظر إليه، على وجه الخصوص، بطريقة واضحة حينما يُطلق حادث دال، وفجائي على ما يبدو، عواقب وخيمة وجديرة للظهور متباينة بالنسبة إلى كل أولئك الممنوحين بهاييتوس مختلف، فلا يحق لنا القول إن حادثا تاريخيا قد حدد سلوكا، ولكن كان له هذا التأثير الحاسم لأن الهايتوس قابل لكي يكون متأثرا بهذا الحادث الذي منحه هذه الفاعلية». 7 بهذا المعنى «نستطيع أيضا أن نقول إن الفاعلين الاجتماعيين هم حازمون فقط في الحدود التي يكونون حازمين»، لكن بورديو يضيف على الفور، «إن مقولات الإدراك والتقدير التي هي

في مبدأ تقرير المصير الذاتي هذا، هي نفسها وفي جزء كبير منها محدّدة بواسطة الظروف الاقتصادية والاجتماعية لتكوينها». 8 فعديدون هم المعلقون الذين استنتجوا من هذه الحركة الجدلية لعودة ظهور التكيف الآلي على شكل جد متصنع، أن الموقع داخل البنية الاجتماعية يحدد مباشرة السلوك الاجتماعي. غير أنه، لكونه مغريا، فإن هذا التفسير لم يكن أقل ابتسارا، لأنه كان من الواضح دائما بالنسبة إلى كاتب *l'Esquisse d'une théorie de la pratique* أننا لا نستطيع استنباط السلوكات من الهايتوس ومن معرفة شروطه التكوينية: «الهايتوس (...)» هو نتاج التكييفات الذي يسعى إلى إعادة إنتاج المنطق الموضوعي للتكييفات لكنه يلحق بها تحويلا، إنه نوع من الآلة المحوِّلة التي تجعل منا أننا «نعيد إنتاج» الشروط الاجتماعية لإنتاجنا الخاص، ولكن بطريقة غير متوقعة نسبيا، بطريقة لا يمكننا التخلي بسهولة وآلية عن معرفة شروط الإنتاج إلى معرفة النتائج». 9 فإذا كان الهايتوس يحدد صيغ الفعل وصيغ الوجود تبعا لمقولات الإدراك والتقدير التي هي «في جزء كبير منها» نتيجة لشروط الإنتاج هذه، فإنه أيضا مبدأ تكيف وارتجال، لأنه يجب عليه أن يتيح للفاعلين إنتاج ممارسات وصيغ وجود تكون ملائمة لتغيُّر الوضعيات الذين يُحمَلون على مصادفتها في حياتهم اليومية. لذلك، فإن بورديو يفهم الهايتوس كموَلَّد بالقوة: «إنه مجموع نسقي من مبادئ بسيطة ويمكن استبدالها جزئيا، والتي انطلاقا منها يمكن اختراع عدد غير محدود من الحلول (...)». 10 فالفاعل مُدمَجٌ على مرِّ استشرائه وعبوره الاجتماعي للتخطيطات الذهنية والتحفيزية التي تتكامل كي تشكل قالباً حقيقياً وعاماً للأفعال والتمثلات، إلا أن تخطيطية الممارسات، التي هي في صلب هذا القالب المنطقي، هي تخطيطية محدودة ومرنة

تسمح بتوليد ممارسات بمحتوى متنوع إلى أبعد حد، وهكذا تنكشف إمكانية تغيير موضعه إلى سياقات متعددة.

يستطيع الهايتوس بهذه الطريقة أن يولد عددا غير محدود من الممارسات، لأن هذه الاستعدادات، الموجهة بمنطق ممارسة التخطيطية، تؤثر كعلل نهائية لا تحدد الطبيعة الخاصة لنتيجة فعلها: «لا تقود الاستعدادات بطريقة محدّدة إلى فعل محدّد: فهي لا تنكشف ولا تكتمل إلا في شروط ملائمة وفي علاقة مع وضعية ما». 11 ليست استعدادات الهايتوس مرنة إلى حد ما فحسب، ومطابقة لميولات يمكن أن تكون قوية أو ضعيفة تؤثر دون استلزام، (نستعيد هنا عبارة لينتزر)، ولكنها ليست هي ذاتها متعذّر مسها وغير قابلة للتبدل وتتوقف على الشروط التي تُفَعّل فيها: «مبدأ استقلال ذاتي فعلي بالنسبة إلى التحديدات الفورية من لدن «الوضع»، لذلك السبب، فالهايتوس ليس نوعا لجوهر لا تاريخي بحيث لا يصير وجوده إلا تطورا، وجملة القول، فإنه قدر محدّد نهائيا. إن الضوابط التي تظل مفروضة على الدوام من طرف اقتضاءات التكيف مع وضعيات جديدة وغير متوقّعة، تستطيع تحديد تحولات مستدامة للهايتوس، لكنها تظل في حدود معينة: من جملة الأسباب لأن الهايتوس يحدّد إدراك الوضعية التي تحدّده». 12 الهايتوس ليس جوهرًا إذن، ليس مصيرا، فهو يمثل، في الآن ذاته، أنساقا مفتوحة ودائمة وفي تحول مستمر. إن المحدّدين جزئيا والمحدّدون جزئيا هم الذين يبنون الخبرات ولكنهم متأثرون بها باستمرار، ولو أن بورديو يلفت الانتباه إلى أية درجة تظهر الخبرات الأصلية مستفيدة من «امتياز لا مناص منه». 13

بوصفها مدرّكة في رد فعل على الآلية اللحظية، فإن التربية غير  
الجوهرية لنظرية الهابيتوس تمثل إذن نموذجا نظريا للتحديد الاجتماعي  
للممارسات الذي هو متنافر مع المنظور الحتمي. فبين اللانظامية والحتمية  
يتموضع العالم الذي يهتم به بورديو: « النظام الاجتماعي يجد مكانا له بين  
حدين: من جهة، الحتمية الجذرية، منطقية وفيزيائية، لا تترك مكانا لـ «لا يقين»  
الآخر، والإبهام التام، مبدأ، متقدّ بقسوة من طرف هيكل تحت اسم «إلحاد  
العالم الأخلاقي»، لأولئك الذين، باسم التميز العقلي للفيزيقي والذهني،  
يرفضون للعالم الاجتماعي الضرورة التي يمنحونها للعالم الطبيعي». 14 في  
الواقع، فإن تربية بورديو هي أيضا فعالة كليا ضد الفهم الآلي المضاد للرؤية  
القصدية للممارسة، وعلى وجه الخصوص تلك التي تجسد نوعا من العقلانية  
في فلسفة العقل، وبواسطتها وجد نفسه تدريجيا معارضا في الجدل الفكري  
الذي رافق انطلاقة علم الاجتماع طيلة سنوات 1960-1970.

إن الضرورة كانطباع، تتركه لدى عدد من القراء تحليلات بورديو،  
إذا أمكنها أن تبرز بواسطة عدد من الصياغات، فهي لا تخرج من المثال  
التفسيري الذي يرخص لها، ولكن من تكوين العالم الاجتماعي: «فمعظم  
الناس منذورون إحصائيا للقاء ظروف منسجمة مع تلك التي شكلت  
الهابيتوس الخاص بهم، إذن لتحصيل خبرات تعزز استعداداتهم». 15  
فدراسة الدرجة التي تكون عليها السلوكات الاجتماعية محدّدة فعليا هي  
موضوع علم الاجتماع و«حيث إن كل تطور في معرفة قوانين العالم  
الاجتماعي يرفع درجة الضرورة المدرّكة، فمن الطبيعي أن يجلب علم  
الاجتماع بالأحرى لائحة «الحتمية» لكونه متقدما أكثر». 16



### هوامش حتمية:

- 1-Question de sociologie, coll. « Le sens commun », Éd, de Minuit, Paris, 1992, p. 44.
- 2-Ibid, p. 44.
- 3-Méditations Pascaliennes, coll. « Liber », Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 14-15.
- 4-Architecture gothique et pensée scolastique. «Postface » dans E. Panofsky. Coll. « Le sens commun », Paris, Éd. de Minuit, 1967, p. 152.
- 5-Réponses, Pour une anthropologie réflexive, (avec L.J.D Wacquant), coll. « Libre Examen », Éd. du Seuil, Paris, 1992, p. 110.
- 6-Ibid, p. 110.
- 7-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 177.
- 8- Réponses, Pour une anthropologie réflexive, ibid, p. 111.
- 9- Question de sociologie, ibid, p. 134-135.
- 10-Ibid, p. 135.
- 11- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 178.
- 112-Question de sociologie, ibid, p. 135
- 13- Réponses, Pour une anthropologie réflexive, ibid, p. 106-107.
- 14- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 254.
- 15- Réponses, Pour une anthropologie réflexive, ibid, p. 109.
- 16- Question de sociologie, ibid, p. 44.

## حرية

لقد حرر بورديو لـ «تأملات باسكالية» نصا حول الحرية، وهي مسألة دالة على هذا المستوى، وهي أيضا دالة حين تخلى عن إدماج هذا الاستطراد في الكتاب المنشور.<sup>1</sup> إن ترددا مماثلا يُستدل به فعلا على توقعات عالم الاجتماع فيما يتعلق بمعالجة تجريدية in abstracto لهذا المفهوم الفلسفي القديم، الذي خدم رأس الهجوم في معارك مؤخرة الجيش للعديد من نماذج الميتافيزيقا الروحية، التي - تحت لوائه - عبرت عن نفسها مقاومة صاخبة وفظة تجاه تحليلاتها الخاصة. على أنه، بالرغم من هذه التوقعات، فهذا الحادث العارض يترجم أيضا اهتمام بورديو بإشكالية الحرية، إشكالية نستطيع أن نلفت منها النظر إلى أن إعادة التهيئة تُشكّل، بمعنى ما، الإثارة الضرورية والحافز الأساس في فعله. وإذا كان على هذه الصورة، فلأن كل مشروع فكر بورديو يمكن أن يكون معتبرا كجهد للتجاوز النظري والعملي لبديل الحتمية والحرية، الذي انطلقا منه، قد اكتفوا، مع ذلك، بالنظر إليه. يوجد هنا عنصران متقاطعان، يتعلق الأول بحرية خاضعة للإكراه، أما الثاني، فبحرية عبر المعرفة، يعني ذلك المتعلق بتفكير الاعتيادية الذي يسعى إلى الالتحاق بالمنطق الواقعي للممارسات، وذلك بتخطي اعتراضات السكولائية العقيمة من نوع تلك

الخاصة بالحمية المنسوبة إلى بافلوف والحرية المنسوبة إلى سارتر، وذلك المتعلق بالتفكير التحريري بواسطة الفهم السوسيولوجي للتحديدات الاجتماعية التي تبيننا.

ينبغي أن نتذكر أن بورديو يعتبر بنية السلوك الواردة عند ميرلو بونتي مثل «ثقافته الأساس»<sup>2</sup>. لقد رفض على الدوام الحمية المتصلبة، كما رفض دائما الغائية الذاتية. وليس مفاجئا أن نصادف هذا الرفض المزدوج في مبدأ تحضير نظرية الممارسة. إن إدراك المنطق العملي يورط، وفق ما يذهب إليه كاتب *L'Esquisse d'une théorie de la pratique*، تجاوزا مثل هذا: إنه يستلزم نظرية للحرية المضبوطة، يعني تلك التي تأخذ الممارسة في الموقع الذي توجد فيه بالنسبة إلى عناصر التحديد المنطقي الدقيق، سواء أكانت آلية أو غائية. فالهايتوس عنصر ينتج عددا لانهايا من السلوكات انطلاقا من عدد محدود من الأنظمة المولدة، وهو مدرّك لعرض هذه الحرية المضبوطة، ومرونة وتعقيد لعبة التحديدات، ثم اللعب مع التحديدات التي تكوّن حقيقة المنطق المشتغل: «يتعلق الأمر (...) بإعادة المنطق المبهم، مرنا وجزئيا إلى هذا النسق المندمج جزئيا للأنظمة المولدة التي في كل حالة، من هذه الجهة من الخطاب ومن المراقبة العقلية التي تجعلها ممكنة، هي «تعريف» إجرائي لوضعية ووظائف الفعل - فهي دائما متعددة ومتراكبة تقريبا - و تولد، حسب تركيب هو في الوقت ذاته بسيط ولا يُستنفذ، الأفعال الخاصة حتى تقوم بوظائفها على الوجه الأكمل في حدود الوسائل المتاحة»<sup>3</sup>. بفضل مبدأ التحويل التماثلي لأنظمة الفعل والإدراك، يسمح الهايتوس بالتفكير في ثبات وتماسك الممارسات وصيغ الوجود من خلال سيرورة دائمة لإعادة التعريف العملي للوضعيات.

وكونه مدرّكاً بهذا الشكل، فإنه يبدو مثل إجراء متواصل لارتجال مفروغ منه،<sup>4</sup> والذي يسمح بعرض قوة الفاعلين لإنتاج مواقف وممارسات ملائمة لتنوع وتغيّرية المواقف التي يجب عليهم مجابتهها في حياتهم اليومية.

إن بنوية الممارسة تعيد إذن تشكيل التحليل البنوي بإعادة إدراج الفاعل والفاعلية في الآن ذاته، كشكل للتحديد والحرية في وسط منطق التخطيطية. ويبدو واضحاً، مع ذلك، أن الأمر يتعلق هنا بحرية مشروطة تنسب أكثر إلى التلقائية المنسوبة إلى ليستز. صحيح أن الهايتوس يحقق شكلاً تجميعياً للضرورة وللحرية، وذلك، حين يجد نفسه في تلاؤم مع القواعد التي تدير الحقل الذي يتردد إليه: «لا شيء أكثر حرية، ولا شيء أكثر إكراها من فعل اللاعب الجيد».<sup>5</sup> وبمعنى ما، فهذه الحرية ليست موهمة، لأنها تطابق استقلالاً ذاتياً وواقعياً، وتستطيع أن تصب في إبداع ممارسات حقيقية، لكن الأمر يتعلق هنا، بحصر المعنى، بتنفيذ للتلقائية أكثر منه للحرية. لأنه إذا كان الفعل معيشاً من طرف الفاعل بصفته حراً، ومن غير إكراه، في الحدود التي يكمن فيها مبدأ فعله وقدرته على التكيف مع الأحداث المفروضة عليه، فيبقى أن حرية الفعل هذه ليست واعية بالشروط التي تحددها، وليست مصحوبة بمعرفة إجراءات المشاركة القائمة في أصل تغيير الأنظمة المولّدة، والتي من خلالها تعبر عن نفسها وتدرّك قيمتها. إن الفاعل لا يختار الخبرات السابقة التي هي في أصل الأنظمة والاستعدادات التي يحملها، والتي هي قابلة لتغيير موضعها، ثم تبني المعنى الذي يمنحه للوضعيات التي يصادفها. ولو أن الأمر لا يتعلق، بالأساس، إلا بتحديد للذات انطلاقاً من الذات نفسها، فلم يبق شيء محدد

بتاريخه السابق، فهو يسعى بوجود سابق، وبواسطة الاستباقيات التي يتجهها، إلى إنتاج نسق اجتماعي يتجاوزه. إن الرفض والفتنة اللذين تسببهما سوسيولوجيا بورديو يصدران عما يكشفه صنيع المشتركة، من التحديد الاجتماعي حتى صميم الذات، في هذا الهايتوس الذي يحدد إمكانية وجوده، وجوده الاجتماعي.

إن عالم الاجتماع، يكتب بورديو، «يحمل خيبة الفلسفة الإنسانية المطلقة إلى متنهاها (...) وبذلك يكشف نسق الشروط الاجتماعية، التي جعلت صيغة خاصة للوجود أو للفعل ممكنة، فهي ضرورة إذن، ومن دون أن تكون بسبب ذلك ضرورة». 6 إن نظرية الهايتوس هي نظرية حرية خاضعة لشرط، وتحت الإكراه، وهي باسم هذا، تحدث عنفا لأوهام الفلسفات ذات حرية الاختيار. فلذلك، حسب بورديو، وباسم الحرية أيضا، ينبغي أخذ ما هو معاكس لهذا التصور الوهمي للحرية والاعتراف بالفضائل المحررة للمعرفة السوسيولوجية: «خلافا للمظاهر، فإنها ترفع درجة الضرورة المدركة، ويأعطاء معرفة أفضل بقوانين العالم الاجتماعي، فإن المعرفة الاجتماعية تمنح حرية أكبر. فكل تقدم في معرفة الضرورة هو تقدم في الحرية الممكنة. في حين أن إنكار الضرورة يتضمن شكلا من الاعتراف بالضرورة، وبلا زيب تلك المطلقة أكثر، لأنها تجهل نفسها على هذا النحو، ثم إن معرفة الضرورة لا تورط أبدا ضرورة هذا الاعتراف. وعلى العكس من ذلك، فهي تبدي إمكانية الاختيار المسجلة في كل علاقة من نوع «إذا كان لدينا هذا»، إذن سيكون ذاك: إن الحرية التي تقتضي منا قبول الـ «إذا» أو رفضه، هي خالية من المعنى بقدر ما يجعل العلاقة التي تربطها بالـ «إذن». إن تحيين القوانين التي تفرض عدم المبالاة بما يُعمل

(يعني القبول اللاواعي بشروط تحقيق تأثيرات متوقعة) يوسع مجال الحرية. إن قانونا مجهولا يبدو مثل إمكانية لحرية ما<sup>7</sup>. يتبنى بورديو، هنا وبوضوح، تصورا يعود إلى سبينوزا حول الحرية كمعرفة بالأسباب التي تحدثنا. فالفاعل ليس له حظ ليصير شيئا كـ «ذات» إلا إذا صار على علم بالضرورات، وفي المقام الأول، بطبيعة البنيات الذهنية التي تحدد تلقائيتها. آنذاك يمنح نفسه إمكانية قبول أو رفض الضرورة، إمكانية لا يمكن أن ينالها ذلك الذي ليس له وعي بالتحديدات، والذي يجعل من الضرورة فضيلة. فالحرية ليست معطاة إذن، واكتسابها مطلوب، ثم إن علم الاجتماع هو «أداة تسمح - أكثر قليلا، وفي جميع الحالات - كموضوع حر، مقابل مسعى للتوفيق ثانية»<sup>8</sup>. إن العمل الانعكاسي لإسقاط الذات بواسطة التحليل السوسيولوجي يُهدي الفاعلين إمكانية جعل أنفسهم «سادة ومالكين للطبيعة الاجتماعية»<sup>9</sup>، الشيء الذي ينفذ إلى التحكم في الوسائل التي بإمكانها أن تسمح بتحويل البنيات الذاتية والموضوعية التي تحددها، إلا من حيث القدرة على «تحمل الهايتوس الخاص بها من دون ذنب ولا معاناة»<sup>9</sup>.

ولمعالجة الحرية عموما، فإننا نجازف، حسب بورديو، بإغفال ما يؤسس الجوهرية في ما يكشف التحليل السوسيولوجي بشأنها، علما بأن الحرية تمثل جسامه حدة متغيرة، وموزعة بلا مساواة مجحفة داخل الفضاء الاجتماعي. إذا كانت الحرية تنمو تباعا لارتفاع الرساميل (الاقتصادية، والثقافية، إلخ.)، فكما لو أنه يفسر ذلك في انحراف عن الموضوع المستحضر في بداية هذا المقال، من أن الحرية غير قابلة للتفكيك عن ممارسة السلط الملموسة والنوعية: «يوجد هذا النوع من الحرية التي

ليست إلا اسما آخر لممارسة السلطة، والتي حينما لا تُحدّد، يمكن أن تأخذ شكلا تعسفيا. توجد أيضا الحرية فيما يتعلق بالسلط الرمزية على وجه الخصوص، والتي تنزع إلى إبادة إنتاج الفكر والتعبير عنه. لكن هذه الحرية النقدية تفترض نوعا من السلطة، ذلك الذي يعتبر ضروريا لفرض حدود السلطة. هذا لا يعني أن أولئك الذين يستنفذون امتيازاتهم من دون تحفظ - من الحرية السكولائية مثلا - ليسوا عديدين. من الواضح، مع ذلك، أن المحظوظين بالحرية، لديهم من بين مجموع الامتيازات، ذلك الذي يجعلهم في مستوى إخضاع الحريات، لهم أنفسهم، ولكن أيضا للآخرين، فيحاولون معرفة ما يفعلون بشكل أحسن كثيرا، وبالأخص عندما يتكلمون عن الحرية، وما يستطيعون فعله حقا، خصوصا لصالح الحرية، وذلك بفعل إمكانيات جديدة<sup>10</sup>. يرتبط الخطاب العلمي هنا بالخطاب المعياري. فالمتمتعين بالحرية، أولئك الذين لديهم سلطة استعمال مختلف هوامش المناورة، بلا تحفظ، والمتروكة لهم من طرف البنيات الاجتماعية، لهم مسؤولية جسيمة لتحمل مسؤولية درجة حريتهم إزاء الضرورة الموضوعية، والتي تمنحهم بالفعل، إمكانية «أخلاقية وإجرائية تهدف إلى تنمية هذه الحرية»<sup>11</sup> أي من أجل تنمية شروط الولوج إلى الكلي.

## هوامش حرية:

- 1-cf. Bouveresse. J. et Roche. D., « Avant-propos », dans Bouveresse .J. et Roche. D (dir.), La liberté par la connaissance : Pierre Bourdieu, Paris, odil Jacob, coll. « Collège de France », 2004, p. 12.
- 2-Pinto. L., Sapiro. G., Champagne. P., Pierre Bourdieu, Sociologie, coll. « Histoire de la pensée », Fayard, Paris, 2004, p. 84.
- 3-Le Sens pratique, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 435.
- 4-Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de : Trois études d'ethnologie Kabyle (1972), coll. « Points Essais », Éd. du Seuil, Paris, p. 262; le sens pratique, p.22 et Choses dites, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, paris, 1987, p. 97.
- 5-Choses dites, ibid, p. 80.
- 6-Ibid, p. 26.
- 7-Questions de sociologie, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 45.
- 8-Leçon sur la leçon, Éd. de Minuit, Paris, 1982, p. 33.
- 9- Questions de sociologie, ibid, p. 42.
- 10-Bouveresse.J. et Roche.D., « Avant-propos », dans Bouveresse.J et Roche.D. (dir), La liberté par la connaissance : Pierre Bourdieu, op. cit. p. 12.
- 11-Méditations Pascaliennes, coll. « Liber », Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 139.



## حس عملي

«الحس العملي هو ما يسمح بالتصرف كما يجب (...) من غير أن نضع عبارة «يجب» أو ننقذها، كقاعدة للسلوك. إنه طريقة وجود ناتجة عن تغيير مستدام للجسد الممتزج بواسطة التربية والاستعدادات التي يفعلها تظل غير مدركة لمدة طويلة حتى أنها لا تنتقل إلى الفعل، وحتى ذلك الحين، بفعل بداهة ضرورتها وتكيفها الفوري مع الوضع»<sup>1</sup>. إن مفهوم الحس العملي هو ذو مفهوم ترتيبي يسمح لبورديو بالتفكير في الضبط التلقائي لهايتوس الحقل (أو لأحد مواقع الحقل) من طرف الفاعل أثناء الفعل. فالحس العملي هو ما ينبغي أن يكون مفترضا من أجل تفسير، ومن غير حساب مسبق، أن الفاعل يفعل «الشيء الوحيد الذي ينبغي فعله»، إنه نتاج استباقات صحيحة (توقع، تواصل صدمات الفشل) بحيث يتنسق جسدنا بأفعال الآخرين، مثلا خلال مباراة أو في جوقة موسيقية (يلح بورديو على الخاصية الفورية والجسدية لهذا التوافق الجماعي). بمجرد أن يتم اكتسابه، فإن هذا الحس العملي يصير طبيعة ثانية تبدو طبيعية عند الفاعل ذاته، فهو مورط في نسيان الاكتساب، بل في وهم فطرية ما هو مكتسب<sup>2</sup>.

«لكل فاعل معرفة عملية وجسدية عن موقعه في الحقل الاجتماعي»<sup>3</sup>، والتي لا علاقة لها بوعي الطبقة، غير أن الأمر يتعلق، على

الأصح، باستبطان للخارجانية، بـ «المعرفة التي يزوّد بها اندماج ضرورة العالم الاجتماعي على شكل معنى (تجاه) الحدود خصوصاً»، في صيغة علاقة متبادلة، ولكن من دون أي حساب، آمال ذاتية واحتمالات موضوعية. إن «معنى مكاني الخاص»<sup>4</sup>، داخل الفضاء الاجتماعي يترجم عبر الاستسلام («إنه فوق طاقتي») الحقيقي أولاً، سوء النية والإنكار والخداع الذاتي وأشكال ملتوية للاعتراف بعجزه، وإقامة مأتمه الاجتماعي أو أن يجعل من الضرورة فضيلة («وقال حصرم هذا»، نقد بورديو للإلستر Elster الذي يقلص العقلانية إلى الوضوح الواعي، يعتبر هذا الضبط من أجل شكل من العقلانية).<sup>5</sup> إن هذا لا يقيد الفاعل إلى قدره الاجتماعي، فالمقاومة والتحليل السوسيولوجي المحرر يظنان ممكنات في حالات معينة.

يمنع بورديو عن تشييء الحس العملي كمقدرة، والذي هو العلاقة الجسدية بعالم الفاعل المحصور داخل الممارسة «هذه التجربة الخرساء للعالم كمسلمة»<sup>6</sup>، (إن تأثير ميرلوبونتي هو في هذا الصدد ممكن إدراكه)، إنه ليس غريزة معصومة من الخطأ، ولكنه استعداد مصوغ من طرف الإكراهات الاجتماعية، وذلك للقيام بالحركات المطلوبة من غير حساب ولا مشروع سابق، إنه على وجه الخصوص ما يسعى المدربون إلى ترسيخه لدى الرياضيين. فهذه القدرة المكتسبة تشتغل مثل طبيعة ثانية، وتعطي انطباعاً بأن الفعل طبيعي وتام، بل سهل حتى، في حين أنها تستلزم كذلك جهوداً خلال التعلم والتدريب، هنا يصالح بورديو بين الحتمية والحرية: «لا شيء أكثر حرية ولا أكثر إكراها في الآن ذاته من فعل اللاعب الجيد، فهو يوجد طبيعياً في المكان الذي ستسقط فيه الكرة».<sup>7</sup> فالحس

العملي هو إذن جوهري ومكتسب، ونتيجة إدماج، ثم إنه، بسبب لا بالرغم، إتقان للتدريب الذي يفترضه ويزوّد به، بمجرد اكتسابه للضبط الفوري للوضعيات التي تطرأ، كما الإيهام بالسهولة. وللحس العملي حالة خاصة هي «حس اللعب» (نسجل التماثل مع «روح» اللعب عند ویتز Witz الذي يتكلم عنه فتجنشتين، والذي هو غير متضمن في معرفة القواعد)، قدرة مكتسبة تجاوز كمحاولة تفسير شفهي يحتمل عمقا غامضا حتي في نظر الفاعلين، ولكن «لأن الفاعلين لا يعرفون أبداً بالكامل ما يفعلون، وأن ما يفعلونه له حس أكبر مما يعلمون» 8.

بعض العوالم الشبيهة بعالم الرياضة والموسيقى والرقص تستوجب درجة مرتفعة من هذا الذكاء العملي في العوالم السكولائية. 9 في هذا النوع من العوالم ينبغي للأفعال أن تتناغم وتتوافق، حينئذ يشتغل الفاعلون «مثل نوع من الإنسان الآلي الجماعي». 10 إن حس اللعب لا يدين النظرية ولا للنظر العقلي بشيء: أن تملك حساً عملياً معناه أن يكون لديك هذه العلاقة العملية مع الممارسة التي لا يمكن أن يحوزها المنظر السكولائي الموضوع في علاقة خارجية ومعرفة محض إزاء العالم. وبالإضافة إلى ذلك، على المستوى الفردي، فالحس العملي يسمح وحده بتفسير كل ضربات لاعب التنس المتناغمة فيما بينها، أي أسلوبه الشخصي.

الحس العملي هو أيضاً قابل لاستيعاب الاعتقاد النشيط دائماً والمعيش والعملي باستمرار، عند بورديو الذي يدعم مثل البراغماتيين، خصوصاً نظرية بيرس، النظرية الترتيبية والمضادة لعقلانية الاعتقاد. فالاعتقاد إذن هو حالة نفسية أقل منها حالة جسدية، إنه ميل مندمج للتصرف بهذه الطريقة في هذه الظروف، أخرى تمثلاً تنصرف طبقاً له

(تصور عقلائي للاعتقاد). في نظرية اعتقاد مثل هاته، فإن الآراء التي يعبر عنها الفاعلون لا تعكس بإخلاص، دائما، الاستعدادات أو الهايتوس (بصيغة الجمع) التي تجعلهم يتصرفون، كما في النظرية الماركسية للإيديولوجيا، يستطيع الفاعلون أن يتصرفوا بكل «إنكار» للأسباب حيث يتصرفون وفق اعتقاداتهم-الهايتوس الخاص بهم.

هوامش حس عملي:

- 1-Méditations Pascaliennes, coll. «Liber », Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 166..
- 2-Le Sens pratique, coll. « le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 84.
- 3- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 220.
- 4-Ibid, p. 221.
- 5-Ibid, p. 167 et Le Sens pratique, ibid, p. 78-81.
- 6- Le Sens pratique, ibid, p. 115.
- 7-Choses dites, coll. «Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1987, p. 80.
- 8-Le Sens pratique, ibid, p. 116.
- 9- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 172.
- 10-Ibid, p. 173.

## الحس المشترك

إن ارتباط بورديو بفكرة «الحس المشترك» التي عبرت عن نفسها بكيفية جلية، على وجه الخصوص، في قرار تم بموجبه عنونة السلسلة الشهيرة التي يديرها لدى منشورات Minuit بهذا الاسم، قد تم تأويلها أحيانا بكل إنكار لعمل عالم الاجتماع. بكل تأكيد، لم تكن القضية بالنسبة إلى بورديو هي تأسيس «العقل السليم» العادي كبوصلة للبحث في العلوم الاجتماعية. كما لو أن نقد التمرکز الإثنى السكولائي يختزل حتى ليصير سوى تبليغا مبتذلا لتعقيلية «النخب». فلا يشير «الحس المشترك» إلى كلمة سر متفككة، شعبية ورجعية، ولكن إلى موضوع دراسة ومفهوم منفصل داخل تناسق عمله النظري. يوجد حقيقة، بمعنى ما، تسمى لـ «المشترك» عند بورديو، وهذا في الحدود التي يدافع فيها عن فكرة أن العلاقة العادية بالعالم تؤلف كونا للمعنى الذي تخلت عنه الفلسفة والعلوم الاجتماعية طويلا، في حين أنه ينبغي، خلافا لذلك، أن يمثل ميدان استقصاء مميز لعلم الإنسان.

فإعادة التثمين هاته ليست موسومة فقط بإرادة رد الاعتبار إلى تحليل الممارسات العادية - مختلف استعمالات فن التصوير مثلا - إنها تنكشف بلا حساب من هاجس العودة إلى العادي بالمعنى الذي يفهمه

فتجنشتين في الفلسفة. إن العقل السكولائي المتروك لذاته يميل إلى نسيان الممارسة بوصفها ممارسة. والحال أن الحس المشترك هو بالفعل «حس» للمشارك، يعني معرفة عملية، نشاط إدراكي لا ينبغي فهمه كعملية عقلية، ولكن وفق تعريف «المعجم الفلسفي» لـ لالاند La Lande الذي يوضح في مقدمة L'Esquisse d'une théorie de la pratique ، مثل «قدرة للمعرفة بطريقة فورية وحدسية (كتلك التي يبدو أن الأحاسيس تظهرها بحصر المعنى)». فالحس المشترك ينكشف من الحس العملي ومن معرفة دون تصور.

إذا كانت الخطة العلمية تستوجب ضرورة القطع مع الحس المشترك، فإنها لا تفترض كذلك إدراكاً أعمى للإسقاط والقطيعة مع المعرفة العفوية. ويطمع عالم الاجتماع إلى تجاوز حدود تجربة الحس المشترك حين يمنح نفسه الوسائل: وذلك بفضل معطيات إحصائية لمقارنات ولتعميمات، حتى يمتلك ثانية الشروط الاجتماعية للإمكانية وليُمدّها، على هذا النحو، بأساس ما. فالإسقاط السوسيولوجي يساعد على إعادة تأويل التجربة الدوكسية بإبعادها، إنها لا تؤدي إلى تحليل الدلالات المعيشة كبقايا لاجوهرية وغير قابلة للتفسير. فالدوكسا قد حصل تميمها وتعديلها وإعادة تأويلها، فهي بعيدة من أن تكون سوى عائق أمام المعرفة، إنها تشارك في العالم الاجتماعي، وينبغي بهذه الصفة أن تؤخذ كموضوع للتحليل.

يأخذ الحس المشترك قيد المناقشة، عند بورديو، أشكالاً متعددة. «يوجد الحس المشترك الذي يؤمن الإجماع الأولي لفضاء اجتماعي شامل، أي لمجتمع ولعصر، والذي يؤلف مجموع أمكنة مشتركة (بالمعنى

الواسع)، مقبولة ضمناً، والتي تجعل المواجهات والحوار والمنافسة ممكنة، بل حتى الصراع ممكناً، بحيث ينبغي ضمنها تخصيص مكان جانباً لمبادئ التصنيف، مثل التعارضات الكبرى التي تبني إدراك العالم<sup>1</sup>. يجب التفكير من أجل أن نكون فكرة حول ما تخفيه هذه الدوكسا من بلبلية، يمكن أن نحس بها ممتحنة في تجارب زيجانات صغيرة لا تحصى، والتي قد نعرفها في بلد أجنبي<sup>2</sup>.

في هذا العمق من البدايات المتروكة في حالة إضممار، يوجد، حسب ما يوضح بورديو، «اللامفكر فيه بحكم القانون (سياسياً مثلاً)، المتعذر تسميته، الطابو - والمشاكل التي لا يمكننا الاهتمام بها- ولكن أيضاً اللامفكر فيه فعلاً، وما لا يسمح جهاز التفكير بالتفكير فيه»<sup>3</sup>. لكن الانخراط اللامفكر فيه لـ «المسلم به» المميز قصد المشاركة في دوكسا ما هو أيضاً خاصية جوهرية لكل حقل اجتماعي (حقل سياسي، حقل علمي، حقل أدبي، إلخ). محفور في هذا الفضاء الشامل: «كل الناس المرهونون إلى حقل ما لهم عدد من المنافع المشتركة الأساس، وعلى سبيل العد لا الحصر، كل ما هو مرتبط حتى بوجود الحقل (...) أعني ما يصنع الحقل نفسه، اللعب والرهانات وكل الافتراضات القبلية التي نقبلها ضمناً، حتى من غير أن نعرف ذلك، بفعل اللعب والدخول في اللعب»<sup>4</sup>. فكل الحقول تنتج مجموع استعدادات عملية، ومسلّمات مضمرة، ومبادئ رؤية وقسمة (نوموس) حيث البدهة العمياء، وكل الحقول يمكن أن تعتمد على وهم المشاركين، أي على اعتقادلتهم العملية في فائدة اللعب ورهاناته، وذلك من أجل تأمين القبول التلقائي والضماني والصامت<sup>5</sup>. فمن وجود هذا الشكل للاصطدام اللامرئي يتوقف بقاؤها، ولو أنه ينبغي التدقيق في أن



الحقول تتطور، وأن بعض عناصر دو كسا هذه الحقول يمكن أن توجد معزولة في إطار الثورات الرمزية الكبرى. 6 ويبين بورديو بأنه «يجب تخصيص مكان مستقل بين الحقول، للحقول السكولائية (الفلسفية، والعلمية، والفنية، إلخ.) التي ترتبط فيها الدوكسا نوعيا بوقت الفراغ الذي هو شرط وجود كل الحقول العالمية» 7، إنها تمثلا شكلا من الحس المشترك الذي يستحق أن يكون مخصصا في الحدود التي تشعر فيها بانفتاح تجاه الكلي، إذن، إلى تجاوز أحاسيس مشتركة خاصة. إن وجهة النظر هاته التي تقتضي انسحاب العالم، وتحرير الإلحاحات العملية، وخصوصا الاقتصادية، وتجعل الإدماج، في حقل ما غير عالم، يورط الجهل أو يردّ الافتراضات القبلية الاجتماعية، والامتيازات الملازمة لهذا الشرط أمرا مقلقا.

ومع ذلك، فإن تصور الحس المشترك يشير أولا، عند بورديو، إلى «عالم الحس المشترك»، ذلك الذي «يؤمن، في حدود كون اجتماعي، إجماعا أولا حول معنى العالم» و«يؤسس المكان الوحيد المشترك حقيقة حيث يمكن أن تتلاقى، استثناء، وتجد، كما يقال، مجالات تفاهم، تلك التي يقيمون فيها، وذلك لانعدام الولوج إلى الاستعدادات السكولائية، وإلى التحقيقات التاريخية للعوالم العالمية (...)». 8 كيف يكون عالم مثل هذا ممكنا في الإطار النظري الذي وضع في نصابه من طرف بورديو؟ ففي نظر الأشغال التي تعتبر أصل مساعي تهيئة مثال الهابيتوس، يبدو أن الاستفهام شرعي تماما. بالفعل، فإن ذلك هو من أجل حل الصعوبات التي يصطدم بها تأويل الممارسات الطقوسية والاستراتيجيات الزوجية لمجتمعات القبائل في الجزائر Kabyle والمجتمعات البيرنية Béarnaises، حيث استخلصت منها مبادئ المنطق العملي، والامتداد إلى المجتمعات

الحديثه فيما يتعلق بهذا التصور للحس المشترك. فهذا الأمر يعرض بعدا مزدوجا، إنه يضع نفسه، في الآن ذاته، على المحورين الأفقي والعمودي لنظرية العالم الاجتماعي لبورديو، فعلى المحور الأول، يبدو أن الحفاظ على صيغة مولدة مشتركة قد طرح ثانية على بساط المناقشة جراء انبثاق حقول مستقلة، أي عوالم اجتماعية متميزة تفرض مبادئها الخاصة بالرؤية والقسمه. أما على المحور الثاني، فإن إمكانية حس مشترك تبدو أيضا أكثر إشكالية في الحدود التي لا تظل القسّمات الاجتماعية ثابتة على الدوام بسلطة تنطوي على خصيصات علم التصنيف Taxinomie الماثلة في الطقوس المؤسسية، والتي تركز على الوحدة الرمزية الأصلية لنفس الصيغة المتماثلة. فالنظام الاجتماعي لم يعد منذ ذلك الحين نظام مجتمع طبقي (طبقات السن، طبقات النوع الاجتماعي، طبقات اجتماعية) يكشف فيه الإدراك العالم لمختلف المواقع في الفضاء الاجتماعي ما هو جوهري في تحديد الانتظامات الإحصائية الدالة. فالتحدي مهم لأن اللاتحديد الذي تم إدراجه على هذا النحو، يجعل مجموع الفضاء العلائقي الذي يدرسه عالم الاجتماع نسبيا من خلال تاريخانيته. يوجد في المجتمعات التاريخية لاتحديد بنيوي للتصنيفات، ومعنى وقيمة الأشياء والممارسات والمواقع الاجتماعية التي يطول مكوثها في انتظار أبدي لتحديد ما سيأتي. ويبدو أن المواجهة بين الرؤى إلى العالم والإيديولوجيات المناوئة التي تعاني منها لكي تستشف مبادئ «الأمكنة المشتركة»، في مكان وموضع نسق الأنظمة للمجتمعات التقليدية، تفرض نفسها.

فوجود مبدأ مثل لا يثير، مع ذلك، شكاً لدى بورديو، إنه يتأسس على تغييرية الأنظمة العملية للهابيتوس، ويرتكز على الفعل الباني للدولة،

السلطة الرمزية الوحيدة لتحديد منه أيضا القلب في المجتمعات المتميزة: «على الدولة، في مستوى ما، أن تفرض وترسخ في الذهن بطريقة كلية، وعلى مستوى دائرة اختصاصات إقليمية معينة، بنيات إدراكية وتقييمية مساوية أو شبيهة و (...) بهذا الفعل تؤسس «امتثالية منطقية» و«امتثالية أخلاقية: (...)، لاتفاق ضمني، قبانعكاسي، وفوري حول معنى العالم الذي هو مبدأ تجربة العالم كـ «عالم للحس المشترك»<sup>9</sup>. وتمارس الدولة فعلا إدماجيا يستمر على الأنظمة الجسدية والمصنفة للهابيتوس الذي يخلق شروط تأليف عام للممارسات في حضان فضاء وطني. إنها مرافقة لضبط الممارسات وإنتاج مبادئ التصنيف الأساس، إنها أيضا (الدولة) التي تضمن شرعية كل طقوس المؤسسات الحديثة، في الصف الأول الذي تظهر طقوس تكريس النظام التعليمي، ومع ذلك، فقد أسهمت مختلف (دوائر الاقتصاد) في حوافز فعله بطريقة محددة في تأليف هذا النوع من الاستعلاء التاريخي المشترك<sup>10</sup>، والذي يفرضه إنتاج عالم مشترك وعادل، فإن فعالية هذا الفعل تُفسّر بالفضائل النوعية لنظرية الممارسة المعزوة إلى الهابيتوس.

لقد أكد بورديو دائما على شمولية مثال الهابيتوس: فنفس المنطق الرمزي للحس المشترك يشتغل في المجتمعات التقليدية وفي المجتمعات التاريخية. وإن كانت المبادئ التي تسير النظام من فعل الأسطورة الأصلية، أو من الإيديولوجيا المسيطرة، فإن المنطق العملي للتخطيطية يؤمن الوحدة الرمزية لعالم من الحس المشترك.

هوامش حس مشترك:

- 1-Méditations Pascaliennes, coll. «Libre », Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 118.
- 2-Ibid, p. 119.
- 3-Questions de sociologie, coll. « le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 83.
- 4-Ibid, p. 115.
- 5- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 120-121.
- 6-Ibid, p. 121.
- 7-Ibid, p. 22.
- 8-Ibid, p. 118.
- 9-Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, Éd. du Seuil, Paris 1994, p. 124-125.
- 10-Ibid, p. 125.

## حقول

هو صادر عن سيرورة تمايزات طويلة، فالعالم الاجتماعي يتجزأ إلى عدد كبير من العوالم الصغرى، إنها الحقول، حيث يملك كل واحد رهانات، ومواضيع، ومصالح خاصة (الحقل الأدبي، والعلمي، والقانوني، والمقاولاتي، والديني، والصحفي). فأقسام الفضاء هاته مستقلة نسبياً، أعني حرة في إقامة قواعدها الخاصة، ومنفلتة من نفوذ التبعية لغيرها من الحقول الاجتماعية (مثلاً بعض المقاييس الاقتصادية أو السياسية للحقول الجامعية أو العلمية). « سيرورة تمايزات العالم الاجتماعي التي تقود إلى وجود حقول مستقلة تهتم في الآن ذاته الكائن والمعرفة : بالتمايز، يُنتج العالم الاجتماعي تمايز طرق معرفة العالم، كل حقل يوافق زاوية نظر أساس حول العالم الذي يخلق موضوعه الخاص ويجد في نفسه مبدأ فهم وتفسير مناسب لهذا الموضوع ».<sup>1</sup>

في فترة محددة من الزمن، وفي إدراك أفقي، كانت الحقول تَمُثِّل كـ« فضاءات مركّبة بالمواقع»، تلك الخاصة بالفاعلين الذين يعملون في «حقول القوة» هاته، «حيث تتوقف ميزاتهم على موقعهم في هذه الفضاءات والتي يمكن تحليلها بمعزل عن مميزات من يحتلونها (المحددة جزئياً بالموقع)». وتوافق بنية الحقل «حالة صلة عنف بين الفاعلين أو المؤسسات

المتورطة في الصراع» من أجل الموقع المسيطر في الحقل : يتعلق الأمر بملكية احتكار السيطرة بوصفها تمنح سلطة (بواسطة العنف الشرعي الخاص بالحقل) تغيير أو الحفاظ على تقسيم الرأسمال الخاص بهذا الفضاء (دبلوم، معرفة، أسلوب عيش، مال، علاقات، مكتسبات مهنية، مقدرة بلاغية، أصل اجتماعي، تقديم الذات، أو أي عنصر آخر يحظى بقيمة من لدن الحقل). فهذا التقسيم الموروث عن صراعات سابقة هو بمعنى ما بنية الحقل. 2. فالقول هي «أسواق لرساميل نوعية» 3 التي يفكر فيها الفاعلون ويعملون بها، تبعاً لمواردهم الخاصة داخل مختلف تنوعات الرأسمال.

فالفاعلون هم من تجعلهم مواقعهم موجودين اجتماعياً في حقل ما. وبالفعل، فإن قبولهم داخل الحقل، وداخل اللعب (لاستعادة واحدة من التمثيلات المفضلة لبورديو) يقوم على أساس مقاييس معترف بها من طرف هذه الأخيرة (حيازة مختلف أشكال الرأسمال التي هي رهانات، وغايات الحقل)، ومن جهة أخرى، تبعاً لتسجيلهم على شكل مواقع (بفعل التعلم أو الممارسة البسيطة المنتظمة) بكيفية تكون مطلوبة من طرف الديناميكية الخاصة بالحقل. «فالمنطق المحدد لحقل ما يتأسس في الحالة المدمجة على شكل هابيتوس محدد، أو أكثر تحديداً، بأحد معاني اللعب (...)». 4. فلا تدرك وتعاش منفعة ومنافع الحقل بصفتهما ملائمين، وحتى حيويين، إلا من لدن الفاعلين «الممنوحين بهابيتوس يستتبع المعرفة والاعتراف بالقوانين الباطنية للعب، وللهانات، إلخ». 5، يعني من طرف أولئك الذين يملكونها، بما أنهم مستعدون لذلك، لأهداف الحقل. «يتميز كل حقل بملاحقة غاية معينة، خاصة بتيسير الاستثمارات المطلقة كلياً عند أولئك (وهؤلاء تحديداً) الذين يملكون الاستعدادات اللازمة». 6.

فالحقول الاجتماعية، كما حددها بورديو، ليست إذن بنيات مجمّدة، ولو أن اشتغالها يستجيب لقوانين عامة للحقول التي يحاول عالم الاجتماع تفعيلها. فبنية الحقل هي نتاج تاريخ هذا الحقل، يعني «تاريخ المواقع المؤسّسة لهذا الحقل والاستعدادات التي تدفع بها قدما». 7. وبعبارة أخرى، فالحقل هو كل لحظة مميزة بعلاقات القوة الناتجة عن الصراعات الأهلية، والتي هي ثمرة مختلف الاستراتيجيات المعبأة من طرف الفاعلين: إما لحماية توجّه الحقل والموقع الذي تمنحه هذه الأخيرة (دفاع «الأرثودوكسية»)، أو لمحاولة تدمير النظام القائم (الدوكسا، أي الرأي المشترك للحقل) من أجل تغيير تنظيم الرأسمال المحدّد للحقل (تدمير، هرطقة، في أغلب الأحيان مضلّلة من طرف المغلوبين داخل الحقل ومن أجلهم، وتحديدًا، الوافدين الجدد).

لا يحتاج بورديو قط لاستدعاء خط افتراضي ثابت للطبيعة الإنسانية، مثل الأنانية، لتفسير الميزة المتصارعة للحقول. فالصراعات المستمرة، التي تشكل الحقول مكانا لها، تنجم منطقيا، ومن المنافسة التي تولد تلقائيا من استثمار الأفراد في اللعب، ثم من بنية الحقل أيضا، «أي من بنية التوزيع (غير المتساوي) لمختلف أنواع الرأسمال، الذي بإحداثه ندرة بعض المواقع والمنافع المطابقة لها، يسهل الاستراتيجيات الساعية إلى تدمير هذه الندرة، عبر حيازة مواقع نادرة، أو الحفاظ عليها من خلال الدفاع عن هذه المواقع». 8.

يفرض الحقل إذن «رؤية ما، وتقسيما ما» للعالم لأولئك الذين هم طرف آخذ ومأخوذ في لعبه ورهاناته. «كل حقل هو تبرير مؤسّساتي لوجهة نظر في الأشياء وفي الهايتوس. فالهايتوس النوعي الذي يفرض نفسه

على الوافدين الجدد كحق للدخول، ليس سوى كيفية تفكير محدّدة («الفكرة» التي تعتبر الماهية تجريدا من فعل الوجود)، مبدأ بناء معين للواقع، قائم على اعتقاد قبائعكاسي في القيمة المعترف بها لوسائل البناء ولمواضيع مبنية على هذا الشكل (المزاج).<sup>9</sup> فمنطق الحقل، وتراتبية المنافع وتمييز المواضيع الملائمة القائمة، تعمل هكذا كخلفية لا تُتصور لممارسات الفاعلين: إنها تشكل المضمّر الذي يوجد حتى في أساس كل أعمالهم، وتعاونهم، ثم بشكل مفارق، في كل الصراعات وعدم الاتفاق. «ننسى أن الصراع يفترض اتفاقا بين الخصوم حول ما يستحق أن نتصارع من أجله وما هو مردود إلى المسلّم به، والمتروك في حالة الرأي المشترك، أعني ما يجعل الحقل هو نفسه، اللعب، والرهانات، وكل الانعكاسات القبلية التي نقبلها ضمينا، حتى من دون أن نعرف، عبر فعل اللعب، أن ندخل في اللعب».<sup>10</sup> (يخطر ببالنا ملاحظات فتجنشتين في كتابيه «بحوث فلسفية» ص 241-242، وفي «شيء من اليقين»، حول خلفية الاتفاق غير المتفاوض بشأنه، الحاضر منطقيا في كل إنتاج رمزي وكل تفسير، وفي إفادة جون سيرل، باستلهم هذين الكاتبين، من خلال فكرة الخلفية هاته في بناء الواقع الاجتماعي). فعبر صراعاتهم من أجل الولوج إلى المواقع المهيمنة في الحقل، وعدم اتفاقاتهم، العميقة أحيانا، يرتبط الفاعلون في نفس الحقل، «اللاعبون» «بتواطؤ موضوعي غامض بالنسبة إلى كل الخصوم»، نفس التواطؤ يجعلهم جميعا متفقين، أخرى، وبطريقة لا واعية في غالب الأحيان، مع القيم الأساس التي تبني الحقل (تحديدا التقابلات الثنائية المؤسسة للحقل التي تنظم «الاستحواذ على المواقع»: مثلا التقابل يمين/ يسار في الحقل السياسي، أو ذاك الموجود بين تصور إبستيمولوجي ومقاربة جمالية-أدبية في الحقل الفلسفي).



إن «النظرية العامة للحقول»، المختطة من طرف بورديو تقدم وصفا للفضاء الاجتماعي في أبعاده المتعددة (وكذلك تبعا للفرض التعسفي لوجهة نظر وحيدة، اقتصادية أو سياسية مثلا، والتي تفرض رؤية، تحرف موضوعها أو تسعى إلى إخفاء العنف (الرمزي) الذي تُكبّده إياها). وهكذا، يرسم العمل الاجتماعي طوبولوجيا اجتماعية، ومقطعا أفقيا للعالم الاجتماعي الذي لا يأخذ معناه إلا في ضوء بعده العمودي والتاريخي (تاريخ كل حقل والمواقع التي تؤسسه). هذه الطوبولوجيا تكشف التمايز القوي للفضاء الاجتماعي الحديث، إنه اندماج عوالم صغرى مستقلة.

### هوامش حقل:

- 1-Méditations Pascaliennes, coll, « Liber », Éd, du Seuil, Paris 1997, p. 119.
- 2-Questions de Sociologie, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 113-114.
- 3-La Sociologie de Bourdieu (Textes choisis et commentés), A. Accardo , P. Corcuff, Le Mascaret, Bordeaux, 1986, p.86.
- 4-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 23.
- 5-Questions de Sociologie, ibid, p. 113-114.
- 6-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 226.
- 7-Ibid, p. 120.
- 8-Ibid, p. 219.
- 9-Ibid, p. 120.
- 10- Questions de Sociologie, ibid, p. 115.

## دوكسا، موقف دوكسي

تدل الدوكسا عند بورديو على مجموع الاعتقادات المرتبطة بنظام الأشياء الخاصة بكون اجتماعي معطى، والتي تفرض نفسها بطريقة قبانعكاسية لاجدال فيها إذن، كما لو أنها بدايات ولا مفر منها. من حيث مبدؤها، فالدوكسا المنسوبة إلى بورديو لا شأن لها بالرأي المفهوم كطريقة للتفكير، والحكم وطرح ادعاءات. فالتجربة الدوكسية التي يصفها عالم الاجتماع هي على العكس من ذلك تجربة انخراط أحرص ولا نقدي للافتراضات القبلية التي هي في نفس الوقت إدراكية وتقييمية لحس مشترك: «(...) هذا الشيء الذي يتفق حوله الكل، اتفاق إلى درجة أن لا أحد يناقشه حتى، فهو مسلم به ولا جدال فيه»<sup>1</sup>.

يربط بورديو تصور الدوكسا بتصور الحقل: الدوكسا مؤلفة من الانتماء إلى حقل ما، فهي خاصة بحقل ما، وتمثل جزءا من الافتراضات القبلية للتضمين في هذا الحقل، وتكوّن الإطار الدوكسي الذي لم تتم مناقشته مطلقا والذي ينبغي للانعكاسية السوسيولوجية المسلحة بـ «كل أدوات الإسقاط المتاحة» أن تحيئه<sup>2</sup>. لكل حقل (ديني، فني، فلسفي، سوسيولوجي، إلخ.) الدوكسا الخاصة به، كما هي عند الفلاسفة على شكل «لا مفكر فيه مسجل في إرثهم»<sup>3</sup>. غير أنه لا توجد أيضا مواقف

دوكسية مستعرضة في صورة «دوكسا مرتبطة بالسكولا وبوقت الفراغ جنسيا، والتي هي شرط وجود كل الحقول العالمية»<sup>4</sup>. فالافتراضات التي تؤلف الدوكسا هي إدراكية وتقييمية بشكل غير منفصل، وقبولها مشترك عن طريق الانتماء أيضا إلى نفس الحقل المعني، والمستلزم ضمنا من طرف الحقل ونتاجاته<sup>5</sup>. أخيرا، وفي النطاق الذي تحدد فيه الانخراط في الافتراضات القبلية، فإن الدوكسا تبني الوهم، أي استثمار الفاعلين في الحقل.

إن دوكسا بورديو تجربة اجتماعية أولى تمثل «عقيدة عملية»<sup>6</sup> لا تفتقد رابطا مع الموقف الطبيعي وحتى مع الإيردوكسا P'Urdoxa (العقيدة الأولية) لهوسرل. يتكون الموقف الدوكسي، عند بورديو كما عند هوسرل، من فرضيات انعكاسية «لا إلحادية»، معطاة قبلا وغير كافية في الوقت نفسه حتى تتجاوز المعطى الذي يحمل خاصية الاستباق والإسقاط والتأويل (والذي لا يفقد صلته بـ «وفاق العالم» عند هيدغر). بيد أن بورديو يذهب أبعد من التحليل الظاهراتي «المحيّد» بـ «إتقان تام» سياسيا<sup>7</sup>، لأن الأمر، مع الدوكسا، لا يتعلق أبدا بالاعتقاد فقط بموضوعية عالم موجود في ذاته، ولكن في طبيعة وشرعية نظام اجتماعي قائم: البعد المعياري أو علم القيم المدرج حينئذ في مفهوم الدوكسا: «المبادئ الأساسية جدا لتعسفية ثقافية أو سياسية (...) نفرض نفسها على كيفية البدهاة الساطعة وغير المدركة»<sup>8</sup>. فتجعلنا الدوكسا نعيش «العالم الاجتماعي كعالم طبيعي ومسلم به»<sup>9</sup>، و «يميل العالم الاجتماعي إلى أن يكون مدركا حسب اشتراط دوكسي»<sup>10</sup>. فالدوكسا المنسوبة إلى بورديو هي أيضا مغتربة، إنها وعي مرتبك. «يجب الارتكاز على التحليلات

الظاهراتية للموقف الطبيعي، أي على الإدراك الأول للعالم الاجتماعي كمسلمة، طبيعي وبديهي، للتذكير بالانخراط غير المؤلف الذي يتمكن النظام القائم من الحصول عليه»<sup>11</sup>، أو «علاقة لا يمكن التغلب عليها دائما»<sup>12</sup> في هذا النظام. فالكشف عن الدوكسا يستوجب نفس الموقف الطبيعي épokhè الذي يقتضي «اجترار ترقب التشويق إلى الشك حول إمكانية أن يصير العالم الاجتماعي بخلاف ذلك الذي هو مورط في تجربة العالم كمسلمة»<sup>13</sup>. وتصوغ دو كسا حقل ما استقامة الرأي والهرطقة، ولو أن «الهرطوقي يظل مؤمنا يعظ بالعودة إلى أسكال الإيمان الأكثر صفاء»، محرما بالفعل «طرح مبادئ الاعتقاد للمناقشة الذي يهدد حتى وجود الحقل»<sup>14</sup>. ويستحضر بورديو الألودوكسيا allodoxia أيضا، «هذا الشكل الغريب للإنكار (...) العازم على أن يعرف نفسه ظلما في شكل خاص للتمثل والتفسير العمومي للدوكسا»<sup>15</sup> أخيرا، فالدوكسا، اعتقاد ضمني وعملي مرسخ في الجسد، ولا علاقة له بما تضعه عادة تحت التصور الإيديولوجي الذي يحيل كثيرا على لغة الوعي والتمثل: فالحديث عن الإيديولوجيا أو الاعتقاد بأن التجريد يمكن أن يأتي آليا من مجرد الوعي، إنه بالفعل وهم سكولائي كان الماركسيون وأنصار الحرية النسائية ضحيته.<sup>16</sup>

**هوامش دوکسا، موقف دوکسي:**

- 1-Questions de sociologie, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 83.
- 2- Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 22.
- 3-Réponses. Pour une anthropologie réflexive, (avec L.J.D. Wacquant), coll. « Libre Examen », Éd. du Seuil, Paris, 1992, p. 132.
- 4-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 22.
- 5-Ibid, p. 120-121.
- 6-Le Sens pratique, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 113.
- 7-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 207.
- 8-Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de : Trois études d'ethnologie Kabyle (1972), coll. « Points Essais », Éd. du Seuil, Paris, p. 300.
- 9-Ibid, p. 234.
- 10-Choses dites, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1987, p. 155.
- 11-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 206.
- 12-Ibid, p. 262.
- 13-Ibid, p. 207.
- 14-Ibid, p. 123.
- 15-Ibid , p. 221.
- 16-Ibid, p. 211-121.

## دولة

تعتبر وظيفة الدولة في سوسيولوجيا بورديو استراتيجية لأنها، بوصفها قضية أساس، وتنظم الممارسات في المجتمعات المتميزة، فإنها موجودة في أصل إنتاج الاستعدادات الدائمة التي تتيح ضمان ومشروعية إنتاج نظام مشترك. ويحدد بورديو الدولة كمجموع حقول قوة حيث تحدث الصراعات التي تجعل رهانها (بتصحيح الصيغة الشهيرة لماكس ويبر) احتكار العنف الرمزي المشروع، يعني سلطة إنشائه وفرضه بصفته شاملاً في العالم أجمع وقابلاً للتطبيق فيما يختص بأمة ما، أي فيما يوسع حدود بلد ما، وبالخصوص من خلال الحق والمدرسة والضريبة والبيروقراطية، إلخ، إنه مجموع مشترك لمعايير قهرية.<sup>1</sup> فالدولة «عبر التأطير الذي تفرضه على الممارسات، فإنها تنشئ وترسخ في الذهن أشكال رمزية للتفكير المشترك، وأطراً اجتماعية للإدراك، والفهم وللذاكرة، إنها أشكال للتصنيف خاصة بالدولة، أو على الأصح، أنظمة تطبيقية للإدراك، وللتقدير وللعمل».<sup>2</sup> وهكذا، فهي تسمح بتكوين «حس مشترك»، أي نوع من «المستعرض التاريخي المشترك الذي، باسم سيرورة طويلة للاندماج، يصير ثابتاً لدى كل الذوات».<sup>3</sup> ويعيد بورديو، في هذا السياق، تناول مبدأ أطروحة دوركهيم القائلة بأن تجربة العالم كعالم

مشترك، بمعنى يوافق تعبير دوركهايم «التقاليدية المنطقية والتقاليدية الأخلاقية»، تنتج عن «استبطان الأشكال البدائية للتصنيف». إن البنيات الإدراكية عند بورديو تختلف من جهة أخرى عن هذه «الأشكال البدائية للتصنيف» فيما هي مدركة مثل استعدادات الهابيتوس. هذا الحس المشترك، يؤسس بوضوح يتقاسمه الجميع، في حدود الفضاء الاجتماعي الوطني، الذي يؤمن إجماعاً أصلياً حول معنى العالم، ينتج بالفعل من إنتاج الدولة لـ «شروط تناغم فوري للهابيتوس»<sup>4</sup>. فالفعل الباني الذي تقوم به الدولة يترجم على هذا النحو، حتى نشير إلى المثال الدال الذي يقدمه بورديو، في «الإيقاعات الكبرى للبرنامج الاجتماعي، وعلى وجه الخصوص، ذاك المتعلق بالعطل المدرسية الذي يحدد «الهجرات الموسمية» الكبرى للمجتمعات المعاصرة، ويضمن في الوقت نفسه، مرجعيات موضوعية مشتركة ومبادئ تقسيم ذاتية ممنوحة، فيؤمن بهذا لا اختزالية الأوقات المعيشة، و«التجارب الداخلية للزمن» متوافقة بما فيه الكفاية لتجعل الحياة الاجتماعية ممكنة»<sup>5</sup>.

تقتضي واحدة من بين السلط الكبرى للدولة أن «تنتج وتفرض (خصوصاً من خلال المدرسة) أنواعاً من التفكير التي نطبقها تلقائياً على كل أشياء العالم، وللدولة ذاتها»<sup>6</sup>، وهكذا تساهم، بقسط محدد، في إنتاج وإعادة إنتاج بناء الواقع الاجتماعي، لأنها «تفرض على وجه الخصوص، في الواقع وفي الأذهان، كل مبادئ التصنيف الأساسية - الجنس، والسن، و«الكفاءات»، إلخ - وذلك عبر فرض تقسيمات وفق مقولات اجتماعية - مثل نشيط/ عاطل - التي هي نتاج تطبيق مقولات إدراكية مشيئة ومؤقلمة»<sup>7</sup>. إن قوة ومدى أهمية السلطة المكوّنة للدولة على الأشياء



والعقول تبرر ما هو جوهري في «الخضوع الفوري الذي يحصل عليه النظام الخاص بالدولة». 8 لهذا، فالنظرية السياسية، حسب بورديو، لا يمكنها أن تضع نظرية معرفة العالم الاجتماعي في ورطة إذا كانت ترجو الاستماتة لحل لغز السلطة الرمزية. أي بالنسبة لما هو جوهري «فكون النظام القائم لا يمثل مشكلة، إلا خارج وضعيات الأزمة، فإن سؤال مشروعية الدولة والنظام الذي يقيمها، لا يطرح». 9 فالسلطة الرمزية للدولة، أعني أنه ليس في حاجة إلى قوة من أجل أن يفرض نفسه، «ولكن من أجل خضوع خفي فقط، والذي بواسطته يستحضر الناس عواطفهم وأهواءهم الخاصة لصالح مسيرهم»، إذن، ولو أن «القوة موجودة دائما في صف المحكومين»، يسجل بورديو، قد أدهش هوم سابقا 10 «بداهة أوامر الدولة لا تفرض بمثل هذه القوة إلا لأنها فرضت البنيات الإدراكية التي تكون مدركة وفقها». 11 إنه عبر اتفاق فوري وضمني (في كل نقطة مقابلة لعقد صريح) تتأسس علاقة الخضوع الشائعة التي تربطنا بواسطة ارتباط ينعقد في أعماق الاستعدادات الجسدية للنظام الذي تقيمه الدولة. إن الاعتراف بالشرعية ليس، كما يعتقد ماكس وبيبر، «فعلا حرا للوعي الشفاف». 12

ولأنه يفكر، كما العادة، بكيفية علائقية، فإن بورديو يرفض تشييء الدولة التي ليست في واقع الأمر سوى بنية تنظيمية مكونة من مجموع أنساق علاقات، وحقول، حقول بيروقراطية أو إدارية يتنازع فيها الفاعلون لضبط محيط خاص للممارسات بواسطة القوانين والنظم والإجراءات الإدارية. 13 «إن مفهوم الدولة ليس له معنى إلا كتعيين اختزالي (لكن، بهذه الصفة، هو خطير جدا) لهذه العلاقات الموضوعية بين مواقع السلطة

(بأنواع مختلفة) التي تستطيع أن تسجل داخل شبكات (...) ثابتة إلى حد ما (تحالف، زبونية، إلخ.) وتظهر في تفاعلات (...) مختلفة جدا تنطلق من الصراع المفتوح وتنتهي إلى التصادم المكتوم نوعا ما. 14 ومن جهة أخرى، فإنه يأبى أن يرزح تحت «الوهم الخلاصي لتحليل الجوهر» بشأن الدولة، والذي يستحسن إدراكه تاريخيا بإعادة رسم ابتكاره وتكوُّنه، إن الدولة، باعتبارها «مؤسسة معينة» تُنسب أنها متحدرة «من السلسلة الطويلة لأفعال المؤسسة وتقدم نفسها بواسطة كل مظاهر الفطرة». 15

## هوامش دولة:

- 1-Réponses, Pour une anthropologie réflexive, (avec L.J.D.Wacquant), coll. «libre Examen», Éd. du Seuil, Paris, 1992. p. 87.
- 2-Méditations Pascaliennes, coll. « Liber », Éd. du Seuil, Paris, 1997. p. 209.
- 3-Ibid, p. 209.
- 4-Ibid , p. 210.
- 5-Ibid, p. 210.
- 6- Réponses, Pour une anthropologie réflexive, ibid, p. 101.
- 7-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 209.
- 8- Réponses, Pour une anthropologie réflexive, ibid, p.126.
- 9-Ibid, p. 128.
- 10-Hume. D. « One the first principales of gouvernement » Essays and treatises on several subject, p. 1758.
- 11- Réponses, Pour une anthropologie réflexive, ibid, p. 127.
- 12-Ibid, p. 127.
- 13-Ibid, p. 87.
- 14-Ibid, p. 87.
- 15-Ibid, p.107.

## رأسمال

إذا كان الرأسمال، بمعنى الرأسمال الاقتصادي كامتلاك ثروات مادية أو مالية، عنصرا مهما إذن في التكوين الاجتماعي، والعلاقات الاجتماعية إلى حد أنه يضع بالقوة الأغنياء مقابل الفقراء، فإن غيره من أنواع الرأسمال تلعب دورا مهما أيضا في الديناميكية الاجتماعية. وضدا عن رؤية اقتصادية مفرطة، يطرح بورديو لهذه الأنواع الأخرى من الرأسمال التحليل الماركسي الذي يؤسس الروابط الاجتماعية، والنزاعات الناتجة عنها، حول حيازة/ نزع حيازة الثروة (بالمعنى الضيق).

يتكون الرأسمال الثقافي من مجموعة من الثروات الرمزية التي تحيل: من جهة، على المعارف المكتسبة التي تُمثل «في الحالة المدمجة على شكل استعدادات دائمة للبنية» (أن تكون كفتا في هذا أو ذاك من مجالات المعرفة، أن تكون مثقفا، أن يكون لديك إتقان جيد للغة، والبلاغة، أن تكون عارفا بالعالم الاجتماعي ورموزه وخبيرا فيه...)، ومن جهة أخرى، على إنجازات مادية، ورأسمال في حالة موضوعية، هو ميراث ثروات ثقافية (لوحات فنية، كتب، معاجم، أدوات، آلات...)، وأخيرا، يستطيع الرأسمال الثقافي أن يختفي اجتماعيا في الحالة المُأسسة عبر ألقاب، ودبلومات، ونجاح في المباريات، إلخ...، التي تجعل الاعتراف

بالكفاءات من لدن المجتمع موضوعيا، إن المجتمع (أو، في معظم الأحيان، الدولة) هو الذي يُشهر هذا الاعتراف، فالمؤسسة، هي التي تعطي الصفة دائما (مدرس، أستاذ، قاضي، مستخدم بالوظيفة العمومية...). إن الرأسمال الثقافي لا يُكتسب، ولا يورث، دون جهود شخصية، إنه يتطلب من طرف الفاعل عملا طويلا مستمرا ومعززا للتعليم والثقاف بهدف «أن يندمج فيه» ويجعله ملكا له، أن يجعله ذاته، بما أنه يحوّل الوجود الاجتماعي للفاعل: «إن الرأسمال الثقافي هو موجودٌ تحوّل كائناً، ملكية ملتصقة به، فأصبحت جزءاً مُدمجاً «للشخص»، هابيتوس»<sup>1</sup>. يتطلب اكتساب الرأسمال الثقافي الوقت والوسائل المادية، إذن، المالية بالأساس، من أجل تحرير هذا الزمن (السكولا)، فالرأسمال الثقافي، هو بذلك، في ارتباط متبادل بدقة مع الرأسمال الاقتصادي الذي هو تحويل إلى حد ما (كما نستطيع تحويل عملة إلى أخرى). إن مفهوم الرأسمال الثقافي يسمح تحديدا بإبراز «لا تكافؤ الإنجازات الدراسية للأطفال المنحدرين من مختلف الطبقات الاجتماعية في تحصيل «النجاح المدرسي»، أعني المنافع النوعية التي يستطيع أبناء مختلف الطبقات وأجزاء الطبقات الحصول عليها في السوق المدرسي، عند توزيع الرأسمال الثقافي بين الطبقات وأجزاء الطبقات»<sup>2</sup>. هكذا يُثبت النظام المدرسي، لا بل يؤكد التباينات الثقافية بين التلاميذ (وظيفة الرأسمال الثقافي الأسري): التشديد على سيرورات الإرث وإنتاج أوضاع مهيمنة (تلك التي تحرك أكثر مختلف أنواع الرأسمال).

يمثل الرأسمال الاجتماعي مجموع الاتصالات والعلاقات، والمعارف، والصدقات، والسندات (ديون أو ديون رمزية)، التي تعطي للفاعل تقريبا «سماكة» اجتماعية كبيرة، ففقدرة الفعل ورد الفعل مُهمّة تقريبا

وفق نوعية وكمية ارتباطاته، وصلاته مع أفراد آخرين من حيث إن المظهر العام للرأسمال، تحت مختلف أشكاله، يمثل تشابها قويا أو تماثلا مع ذلك الخاص بالفاعل. « فالرأسمال الاجتماعي هو مجموع الموارد الحالية أو الكامنة التي تكون مرتبطة بحيازة شبكة دائمة لعلاقات مُمأسَّسة من معارف متداخلة واعترافات متداخلة، أو، بعبارة أخرى، الانتماء إلى جماعة، كمجموع فاعلين ليسوا فقط مخصوصين بملكيات مشتركة (يمكن أن تكون مدرّكة من طرف الملاحظ، ومن طرف الآخرين أو منهم أنفسهم)، ولكن أيضا موحدّين بروابط دائمة ونافعة»<sup>3</sup>. وبصفته مرتبطا، بدقة، بالرساميل الاقتصادية والاجتماعية الخاصة ورساميل المحيط، فإن الرأسمال الاجتماعي لفاعل ما هو الذي يؤمّن الاعتراف به وينزع إلى أن يصير نوعا من المضاعف لقوّته عبر أثر الإدماج الرمزي (كما لو أن الثروات المادية والرمزية للفاعلين المتواطئين تنضاف افتراضيا). إن شبكة العلاقات هي نتاج «استراتيجيات استثمار اجتماعي» يُظهره الفاعل، عن وعي أو لا، بهدف أن يخلق، ويدعم، ويصون، ويرافق، وينشط ثانية الروابط التي يمكنه أن يطمح، في أية لحظة، إلى أن يجلب منها «منافع مادية أو رمزية»، إنه مدعوم في هذا بعدد من الإجراءات المؤسسية (حفلات ساهرة، حفلات استقبال، تدشينات، مدارس منتقاة، أنشطة رياضية من النوع الرفيع، رالي، منتدى، مؤتمر...) «يسعى إلى إتاحة التبادلات الشرعية وإلى إقصاء التبادلات غير الشرعية» ليربط هكذا بين الفاعلين الذين لهم اهتمام أكثر، برأسمالهم وبموقعهم، ليكونوا على اتصال.

فالرأسمال الرمزي، «نتاج تغير وجه علاقة قوة على صلة مع المعنى»، يعيّن أثر العنف المجرّد للأشكال الأخرى للرأسمال على

الأوعاء، إنه نوع من الدلالة التأثيرية لصيغ أخرى من الرسملة، فالنظام الاجتماعي، في شكله أو أشكاله التراتبية، وروابط الهيمنة التي تنجم عنه، تبدو طبيعية أو مسلم بها للمتنافسين الذين يستجيب الهابيتوس الخاص بهم لنفس البنيات. « فكل أنواع الرأسمال (اقتصادي، وثقافي، واجتماعي) يسعى (بدرجات متفاوتة) إلى الاشتغال كرأسمال رمزي (بحيث إنه ينبغي، ربما، الحديث، بكل دقة، حول الآثار الرمزية للرأسمال) حينما يحصل على اعتراف ظاهري أو عملي، ذلك الخاص بهابيتوس مبني حسب نفس البنيات التي تشبه الفضاء الذي تولّد فيه» 4. وفي الواقع، تجد هذه التحويلات في أنواع الرأسمال الرمزية نموذجا أصليا في حالة «الاسم العائلي» لـ «أسرة كبيرة»، واللقب الذي يكشف رمزيا كل الممتلكات المادية والمعنوية المتراكمة، والموروثة، فالذين يحملونها، هم مرغوب فيهم ويبحثون عن بعضهم البعض بالنظر أيضا إلى قوة بأس فضائلهم الرمزية. نستطيع أن نسجل أيضا أن بعض الحقول (الدينية، والفنية، والسياسية، والجامعية...) يكون هدفها هو إنتاج ثروات رمزية نوعية (مع أنها قابلة للتحويل بالقوة).

إن المفهوم المتعدد الأشكال للرأسمال المؤسّس من لدن بورديو يسمح ببناء نمط تصور يكشف البنية مباشرة، ونسق العلاقة، ثم التبعية لكل كون اجتماعي. وهكذا ففي مكان الصورة الهرمية المقترحة عموما، ينبغي أن يكون المجتمع مدرّكا كفضاء متعدد الأبعاد، كـ «فضاء للاختلافات»، اختلافات بين الشكل والحجم العام للرأسمال اللذين يحددان مراكز يشغلها هذا الفاعل أو ذاك. إن فهم منطق التأثيرات الرمزية للمواقع والموارد يتم الحصول عليه عبر اللجوء إلى «اقتصاد الثروات الرمزية» (حيث التدبير

الاقتصادي ليس إلا واحدا من الأبعاد) الذي يحلل استراتيجيات تراكم، وإعادة إنتاج وتكيف مختلف أنواع الرأسمال من طرف الفرد بهدف تحسين أو صيانة مركزه داخل الفضاء الاجتماعي (اغتناء أو تحول سهلان بالأحرى أن يشغل الفاعل مركزا مهيمنًا، وبالتالي، فالرأسمال ناتج قبلا بحيث يتيح له إمكانات متعددة، وبالأحرى صعبان بالنسبة إلى المعدمين من الرأسمال، والمسيطر عليهم، وحتى غير الموجودين في حالة «بشر دون مستقبل»: أولئك العاطلون منذ أمد بعيد، والمشردون، والذين لا يحملون وثائق إلخ). 5 «فالرأسمال تحت كل أنواعه هو مجموع حقوق الشفعة على المستقبل، إنه يضمن للبعض احتكار أعداد ممكنة، غير أنها رسميا مضمونة للجميع (كالحق في التربية)». 6.

إن الرأسمال الرمزي، هو ثمرة اعتراف من ترجيحاتٍ شرعية موقع ذاك الذي يمتلكه، يعني سيطرته، فيكشف من هنا حتى تبعية هذا الأخير إلى نظرة هذا الترجيح (نفكر في هيغل: فالسيد يحتاج أن يكون معترفا به من طرف العبد...). إن هذا الالتباس حول الرأسمال الرمزي، الذي يمنح سلطة غلبة متوقفة على المغلوب، تضرب جذورها في فعل أنثروبولوجي: الغالب يستمد سلطته من الاعتراف البسيط لذلك الذي اعترف بغلبته كشرعية. إن الهيمنة متعلقة إذن، في توافق مع الاعتراف، بالرأسمال الرمزي: «يؤمن الرأسمال الرمزي أشكالًا من الهيمنة التي تستلزم التبعية بالنسبة إلى أولئك الذي يسمح بالسيطرة عليهم: لا يوجد فعلا، إلا في: التقدير، والاعتراف، والإيمان، والائتمان، وثقة الآخرين، وبواسطتها، ولا يستطيع أن يستمر أطول من هذا ليتمكن من الحصول على إيمان بوجوده» (7)



### هوامش رأسمال:

- 1-La Sociologie de Bourdieu (Textes choisis et commentés) ,  
A. Accardo, P. Corcuff, Le Mascaret, Bordeaux, 1986,  
p.92-93.
- 2-Ibid, p. 91.
- 3-Ibid, p. 94.
- 4-Méditations Pascalienues, coll. « Liber », Éd. du Seuil, Paris  
1997, p. 285.
- 5-Ibid, chapitre 6.
- 6-Ibid, p. 267.
- 7-Ibid, p. 200.

## زمن

لعلم اجتماع بورديو بعد تعاقي لا نشعر به دائما، فهو يستلهم إدراك هوسرل للزمنية، ويحاول الاعتراض على مفهوم سارتر للمشروع، فقد جعل قبل ذلك، (في مقال له حول الجزائر ظهر سنة 1963، بعنوان «المجتمع التقليدي، مواقف تجاه الزمن والسلوك الاقتصادي» من النزوع (تصور هو في الأصل لهوسرل) كيفية ممارسة للترمين ما قبل الرأسمالي، بتعارض مع مشروع سارتر، التزمين الرأسمالي والعقلاني للتوقع. فالاحتياط الذي يراكم ثروات الاستهلاك مثل «هدف لآت واقعي، متضمن افتراضيا داخل حاضر مدرك»<sup>1</sup>، يكون ممثلا في نسق التبادل بالمقايضة التي نفهم فيها، بشكل مباشر وفعلي، الاستعمال الذي سيأتي<sup>2</sup>، ويعترض على التوقع، ومراكمة ثروات الإنتاج وذلك بـ «الإحالة على مستقبل بعيد ومجرد»، وممثل بواسطة النقد في نسق التبادلات، فهو «غير مباشر بامتياز»، و«رمز فعلي لمستقبل مجرد» حيث يعبر عن نفسه «موقف المشروع» و«موقع ممكنات لامتناهية»<sup>3</sup>.

إن دراسة الزمنية قبرا رأسمالية Précapitaliste تتأسس على مفهوم «آت» فعلي، هو على مرمى حجر، فالزمن يعاش وقتئذ كقرب وكحضور (نسجل هنا تأثير هيدغر). فالمستقبل مفكر فيه انطلاقا من أشياء، ومن

استمرارها، وليس انطلاقاً من مخطط إنتاج: «الفقروي لا يفصل العمل عن نتيجته الملموسة». 4. وبتعبير هوسرل، نستطيع أن نميز هذه الزمنية قبراُسمية مثل «استباق قِمنظوري»، إذ يسجل بورديو، أنه «آت ذو حاضر ضخم». 5. إن هذا الاستباق مجرد «هدف لموجودات بالقوة مسجلة في المعطى المدرك»، حيث يعترض على «مشروع مدرك مثل انعكاس لممكنات متخيلة داخل وعي لا يؤكد شيئاً يتعلق بوجود أو عدم وجود الموضوعات». 6. فالزمن ما قِراسمالي سيخدم بورديو لاحقاً كنموذج للتفكير في العلاقة العلاقة العتيقة بالزمن، في اعتراض مع فلسفات الوعي التي، باستثناء هوسرل، تضع الزمن في علاقة خارجية مع الذات. 7.

يتجاوز بورديو الفينومينولوجيا التي لازالت مثالية وذاتية، ويعطي لتصوراتها دوراً مادياً عن طريق وصل هذه التصورات بمفاهيم الجسد والهابيتوس: «يزمّن الفاعل نفسه في الفعل الذي يتعالى به عن الحاضر الفوري باتجاه مستقبل مورّط في الماضي الذي ينتج الهابيتوس الخاص به». 8. فالتزمين ليس إذن «نشاط مؤلف لوعي استعلائي منزوع للعالم (...) ولكن لوعي الهابيتوس». 9. لقد ظهر إدراك جديد للزمن انبثق ثانية في تأملات باسكالية، حيث استعاد التعارض نزوع/ مشروع: إن مفهوم النزوع يلزم «مرجعية عملية للمستقبل المرتهن إلى الماضي الذي يعتبر الهابيتوس نتاجاً له». 10. يوجد هنا تجاوز نهائي لفلسفات الوعي، وكذلك لفكرة وجود-هنا Dasein أي في العالم لصالح مفهوم «الإبحار في العالم» أو في الآتي 11، مهماً أن مفهوم الانشغال القبلي قد يبدو منسوباً إلى هيدغر (في تأملات باسكالية، فالعلاقة بالزمن هي علاقة قلق قبلي، والذي لا شيء فيه على الإطلاق من مشروع يحدد غاية أو إمكاناً بصفته هكذا). 12.

لقد اهتم بورديو كثيرا بالقدرة على الاستباق وبالنظر القبلي، الذي هو من بين سمات «حس اللعب»، فهو قدرة مكتسبة «داخل الممارسة والتألف مع حقل ما وبواسطتها»، وليس «معرفة قابلة لأن تكون معبأة وفق إرادة: إنها لن تظهر إلا في حالة وضعية».<sup>13</sup> وبشكل أقل تجريدا، يكرس بورديو صفحات عديدة من تأملات باسكالية إلى بشر «من دون مستقبل»، من الطبقة العمالية المستغلة، والذين «يبدو الرابط بين الحاضر والمستقبل، بالنسبة إليهم، مقطوعا نهائيا»<sup>14</sup>، والذين ليس لهم شيء ينتظرونه.

## هوامش زمن:

- 1-« La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduites économiques », Sociologie du travail, janvier-mars 1963, numéro 1, p. 27.
- 2-Ibid, p. 31.
- 3-Ibid, p. 27-31-32.
- 4-Ibid, p. 29.
- 5-Ibid, p. 27-29.
- 6-Ibid, p. 37-39 ; et cf Esquisse d'une théorie de la pratique, Précédée par : Trois études d'ethnologie Kabyle (1972), coll. « Points essais », Éd. du Seuil, Paris, 2000, p. 384, et Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 248.
- 7-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 257.
- 8-Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire, coll. « Libre Examen », Éd. du Seuil, Paris, 1992, p. 450.
- 9-Ibid, p. 450.
- 10-Réponses, Pour une anthropologie réflexive, (avec L.J.D Wacquant), coll. « Libre Examen », Éd. du Seuil, Paris, 1992, p. 11.
- 11-Le Sens pratique, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 137.
- 12-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 250-251.
- 13-Ibid, p. 251.
- 14-Ibid, p. 263.

## سكولا

يُدرج أوستن فكرة سكولائية جديدة في كتابه 1 Sens and sensibili التي يقدمها كمثال توضيحي للاستعمال الاستثنائي الذي ينجزه الباحثة، والذي عوض أن يستعمل كلمة في وضعية يعطيها اسما، فإنه يحصي ويفحص كل المعاني الممكنة لهذه الكلمة خارج كل سياق خاص. يستعيد بورديو عبارة أوستن بحيث يطور تطبيق التصور وتحليل علاقاته التطبيقية بشكل وافر، إن وجهة نظر «المدرسة» لا تقف عند حدود جعل الاشتغال العادي للغة الخارج الدائرة، إنه يطابق فعل إقصاء حيال كل ممارسات الحياة العادية عموما. إن وجهة نظر شبيهة قد أصبحت ممكنة عبر وضعية السكولا (بلاتون)، وقت فراغ مخصص للدرس لمن يملك الوقت ويقوم بالتمارين المدرسية، أو البحث العالم المضطلع به كلعب جاد أو غاية في حد ذاتها: «فالوهم الذي تستوجه الحقول السكولائية (...)» يقترح أن يجعل أهداف الوجود العادي مقلقة لصالح رهانات جديدة وموضوعية ومنتجة من طرف اللعب نفسه. 2 فلا تعادل السكولا وضعية تقلص إزاء الاستعجالات الدنيوية وحسب، ولكنها ترهن أيضا إلى الجهل أو إلى كبت الاشتراطات الاجتماعية والترتيبية التي تجعلها ممكنة، بحيث إن وجهة النظر التي تنجم عن وضعية الاستثناء هذه، هي مدمعة بإنكار

الافتراضات القبلية والتوترات التي تحرض عليها هذه الأخيرة: «إن الشيء الذي يملك الفلاسفة وعلماء الاجتماع وكل أولئك الذين يمتهنون التفكير في العالم أكبر الحظوظ لجهله، هو الافتراضات القبلية المحفورة في وجهة نظر السكولائية (الفلسفة المدرسية)، هو ما (...) أسميه الدوكسا الإبيستيمية: يترك المفكرون (دوكسا) الافتراضات القبلية لتفكيرهم في حالة اللامفكر فيه، أعني الظروف الاجتماعية لإمكانية وجهة نظر السكولائية، وللاستعدادات اللاواعية المولدة لأطروحات لا واعية، والتي تكون مكتسبة من خلال التجربة المدرسية أو السكولائية، المحفورة دائما في امتداد تجربة أصلية (بورجوازية) للمسافة مع العالم ولاستعجالات الضرورة»<sup>2</sup>.

فالعالم الذي لا يلقي ضوءا على العلاقة الدوكسية التي يحافظ عليها مع العالم الاجتماعي الذي يدرسه ينزع إلى إعادة شكل أو آخر لما يسميه بورديو «انحراف السكولائية»، أي الاستدلال العقلاني الزائف الذي يصدر عن نسيان تحييد الحقيقة التي تورط العلاقة النظرية بالعالم: «الامتياز الذي هو في مبدأ كل نشاط نظري، بصفة أن هذا الأخير يفترض قطعية إبستيمولوجية، ولكن اجتماعية كذلك، فلا يحكم أبدا بحذف هذا مثل هذا النشاط إلا حين يقود إلى نظرية مضمرة للممارسة الملازمة لنسيان الظروف الاجتماعية التي تجعل النظرية ممكنة، وذلك لأنه يتعذر عليه أن يظهر نفسه كذلك»<sup>3</sup>. إن رؤية السكولائية لا ترهن فقط كيفية التفكير التي تفرض أن ندير ظهورنا للضرورة العملية، بل إنها تشغل أدوات تفكير تتجه إلى مخالفة إعادة المنطق الحقيقي للممارسات. وحين يتم تطبيقها دون تفكير نقدي، فإنها تعرض العالم إلى هدم موضوعه من دون

قيد ولا شرط، أو إلى خلق حوادث مصطنعة خالصة. وهكذا، فإن عالم الاجتماع يعلن المبدأ العام المشترك لمختلف أخطاء السكولائية: «فالعالم الذي لا يعرف ما يحدده بصفته عالماً، أعني، «وجهة نظر السكولائية»، يعرض نفسه إلى أن يمرر إلى أذهان الفاعلين وجهة نظر السكولائية الخاصة به، ويعزو إلى الموضوع ما ينتمي إلى كيفية إدراكه، أي إلى طريقة المعرفة». 4 ويخطر ببالنا هنا إنذارات فتجنشتين ضد الخطأ الموجود في أصل عدد مهم من المشاكل الفلسفية التي يتعذر حلها، والذي يقتضي خلط شكل التمثل بالموضوع الذي يمثله. على هذا النحو، يمكننا أن نعتبر مثلاً، أن تشومسكي «يضع عالماً داخل الآلة» (ليسهب في كلام رايل) كما يفعل بنظريته للنحو التوليدي، «كما لو أن المتكلمين كانوا نحويين». 5 فالنحو هو قضية النحويين الذين تربطهم علاقة سكولائية نموذجية باللغة، وفيما يخص المتكلمين، فإنهم ليسوا أبداً في وضعية السكولاء: إنهم لا يفكرون في اللغة، إنهم يمارسونها. وبطريقة عامة، فعقلانية الممارسات لا تقوم على التطبيق الواعي أو اللاواعي لنماذج مهياة من طرف العلماء الذين يحترفون تحليلها.

يعتبر بورديو وريث عصر الأنوار في ألمانيا l'Aufklärung، فلا ينبغي إذن أن نأخذ نقده لرؤية السكولائية على أنه نقد للسكولاء بما أنها على هذا النحو: «فلا يتعلق الأمر بالحكم على وضعية الانسحاب هاته، أو انسحاب وجهة نظر أخلاقية أو سياسية (...)، أو أقل كذلك، إدانة كيفية التفكير التي تجعلها ممكنة، والتي تولدت عن سيرورة تاريخية طويلة للتحرير الجماعي، إنها في أصل الفتوحات الإنسانية النادرة جداً». 6 فالسكولاء هي شرط لعرض خطابها الخاص، وعالم الاجتماع الذي يذكّر



بأنها «شرط وجود كل الحقول العالمة»<sup>7</sup>، يعرف ذلك جيدا. إنها تنتج عوالم عالمة، في الظاهر، لا مبالية ومتحررة من الاعتبار النقدي، وينبغي لعالم الاجتماع أن يبتل وجهة النظر السكولائية التي تجعل منه متفرجا حياديا وخارجا عن العالم الاجتماعي حتى يجد، ثانية، علاقة عملية للممارسة، ثم يحاول فهم منطق الممارسة من دون أن يحصر العقلانية في العقل النظري فقط.

### هوامش سكولا:

- 1-Austin.J.L., Sens and sensibilia, oxford university Press, Londres-Oxford-New york, 1962, p. 3-4.
- 2-Raison pratiques. Sur la théorie de l'action, Éd. du Seuil, Paris, 1994, p. 223.
- 3-Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de : Trois études d'ethnologie Kabyle (1972), coll. « Points Essais », Éd. du Seuil, Paris, 2000, p. 227.
- 4- Raison pratiques. Sur la théorie de l'action, ibid, p. 225.
- 5-Ibid, p. 225.
- 6-Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 63.

## السلطة الرمزية

«ما يخلق مشكلة هو أن النظام لا يثير مشكلة فيما هو جوهري»<sup>1</sup>، بعبارة أخرى، كيف نفهم، يتساءل بورديو - كوريث بعيد لإتيان دو لا بويته 2 - عن انخراط المسيطر عليهم، على هذا النحو، بسهولة في نظام العالم كما هو مستمر إلى الأبد؟. إن عمله يمكن أن يصير مقروءا كله في ضوء هذا التساؤل، كما يلفت انتباهنا إلى ذلك بصراحة في السطور الأولى من «السيطرة الذكورية»: «لم أتوقف أبدا عن الدهشة أمام ما يمكن تسميته مفارقة الدوكسا: فكون (...) النظام القائم يتأبد في نهاية الأمر هكذا بسهولة، وذلك بعلاقات السيطرة التي يحوزها بحقوقه وامتيازاته بغير ذي وجه حق، وبمزايه ومظالمه، ويضع جانبا بعض الحوادث التاريخية، ثم إن شروط الوجود التي لا تطاق تستطيع دائما أن تظهر كما لو أنها مقبولة، بل حتي طبيعية»<sup>3</sup>. غير أنه إذا كان رهان إدراك مفارقة الدوكسا يرهن كل العمل، فإن لب القلب التفسيري المعد من طرف بورديو لكي يجيب عن «لغز الإذعان المدني» هذا، يكمن في نظريته حول السلطة الرمزية. «السيطرة، يكتب بورديو، حتى حين تقوم على قوة عارية، قوة السلاح والمال، يكون لها دائما دور رمزي (...)»<sup>4</sup>. فالديكتاتورية حد أقصى للفرض عن طريق القسر لنظام مدرك كأنه غير شرعي، لا يمكنه أن يدوم

إلا بوضع قوته في خدمة فرض نظام جديد للأشياء، أي لنظام رمزي جديد. فالإكراه المحض لعلاقة القوة يترافق دائما بعلاقة المعنى ويتم تسويغه بها، ويجب عليه لكي يرسخ سلطته أن يتحول إلى نفوذ إدراكي. لا تعين السلطة الرمزية شكلا خاصا للسيطرة، بل إنها تعين القوة التي تملكها كل سيطرة (اقتصادية، سياسية، ثقافية أو غيرها...) «حتى تصبح قادرة على أن يتم الاعتراف بها، أي: أن تجعل نفسها منكراً داخل حقيقة سلطتها وعنفها التعسفي. (...) فعلى سبيل المثال، فالنبيل في اللاتينية هو nobilis، رجل «معروف»، و«معترف به»<sup>5</sup>. إن تعريفا كهذا يحيلنا بوضوح على التصور اللويسيري للشرعية الذي يعيد بورديو تحديده في هذه الكلمات: «هي شرعية أي مؤسسة أو فعل أو استعمال مسيطر وغير مقدر على هذا النحو، أعني أنه معترف به ضمناً»<sup>6</sup>، وضدا عن الفيزقالية<sup>7</sup> التي لا تعرف سوى علاقة القوة، فإن إشكالية المشروعية تؤكد أهمية العلاقة الرمزية بالاعتقاد المشطور *croyance partagée*. فالنظام الاجتماعي لا يفرض نفسه على أجساد ميتة، إنه مدين في جزء جوهري من قوته إلى الشرعية التي يكسبها إياه انخراط الفاعلين الاجتماعيين في التصنيفات التي تستعبدهم. وتجهّد فكرة الاعتراف-الإنكار أو الاعتراف الضمني لتستبق تأويل أفعال الاعتراف هاته كأفعال حرة للخضوع والتواطؤ الواعي. إن اعترافا مثل هذا لا يورط قطعاً وعي المسيطر عليهم ورضاهم بمختلف أنواع السيطرة التي يقاسونها. فخارج وضعية الأزمة التي يمكن أن تقود فيها النزاعات الشرعية إلى التعبير عن الثورة أو عن الخضوع السريع (نسبي أو مُقسّر) فإن الجوهري في السيرورات التي تعطي السيطرة الاجتماعية قاعدتها هي في منأى عن التجلي والوعي النقدي، لأن هذه الأخيرة تفرض نفسها بتدخل تعاون إدراكي شبه جسدي، والذي يكون من المناسب اعتباره كما لو أنه

متحمّل في هذا المعنى، بحيث إنه ينكشف، بشكل أساسي، وعن غير قصد. فالسيطر هو الذي يملك الوسائل ليفرض على المسيطر عليه أن يدركه بالطريقة التي يريد أن يكون مدركاً بها.

إذا كانت فكرة السيطرة عند بورديو قد دمغت العقول، وإذا كانت قد تمكنت من أن تعطي للقراء الموجهين والقراء المتسرعين انطباع نظرة ذات معنى أحادي للعالم الاجتماعي مبني انطلاقاً من ثنائية زوج تصوري ميسطر/ ميسطر عليه (غالب/ مغلوب) ممّوه بشكل متكلف في تحليل جميع مجالات الحياة الاجتماعية، فليس لأنها جعلت من لغز الإذعان المدني قلب تقصياتها، ولكنها برفضها، صحبة نظرية السلطة الرمزية، فصل السلطة عن المعرفة، والعنف عن المعنى، فإنها قد بلبت إدراك هذه المعطيات. يكشف بورديو بصمة السيطرة في المكان الذي نتوقعها. ويفسر أنه لكي ننال حظوة تبديد لغز الاعتراف الممنوح للمسيطر عليهم بالسلطة التي تسيطر عليهم، ينبغي توجيه التحليل نحو الأشكال العادية للسيطرة التي تنزع القوة الرمزية - التي تتوفر عليها مختلف السلط - إلى إزالتها. فالجوهر في فعل السيطرة ينفلت للتعريفات الرسمية وللخطابات الفلسفية حول السلطة، فهو يضيفي شكلاً تصعب معرفته على علاقات المعنى التي تفرض «هذا المسلم به» والذي يعطي فعاليته اليومية لترانبيات العالم الاجتماعي. وتأتي متانته فعلاً مما يمكن أن يركز فيه على «الطبيعي» في النظام القائم، يعني على بدهة الاعتقادات العملية، وشبه الجسدية التي يتفق، ضمناً، كل الناس حولها تقريباً داخل كون اجتماعي معطى، والتي يبدو أنها لا تنطوي على أية مشكلة، ولا أي مبدأ، ولا أي منفعة سياسية. في إحدى الفقرات الشهيرة من «الحس العملي»، يكتب بورديو حول السلطة

الرمزية قائلا: بأنها تحض على «الجوهري متخفية تحت اقتضاء التافه»، ويرسخ «قدرتها السرية على الإقناع» في الذهن، وذلك من خلال أوامر تافهة مثل «قف مستقيما» أو «لا تستعمل سكينك باليد اليسرى»، «علم كونيّات وعلم أخلاق وميتافيزيقا وسياسة»<sup>7</sup> يتم ترسيخها في الأجساد ولا شيء يؤثر فيها في وقت قياسي لإخراجها من الظل. البيداغوجيا المظهرة تخفي بيداغوجيا مضمرة، وهي أكثر فعالية من كل تقنيات الترويض لصيانة النظام الاجتماعي، فهذا «الفعل المحوّل هو بالأحرى أكثر قوة من أن يمارس (...) بطريقة غير مرئية وماكرة عبر التدجين مع عالم فيزيقي مرّكب رمزيا وعبر التجربة المبتسرة والممتدة للتفاعلات المسكونة ببنيات السيطرة»<sup>8</sup>. فالهابيتوس (بصيغة الجمع) هي نتاجات اندماج البنيات الاجتماعية هاته على شكل أنظمة إدراك (رفيع/ وضع، مبتذل/ متميز، مؤنث/ مذكر، إلخ.)، واستعدادات دائمة (للحب، للاحترام، للهيبة، إلخ.)، بمقتضى التطبع المزدوج الذي ينتج عن الوضع الاجتماعي في الأشياء والأجساد، ويوجد الهابيتوس في قاعدة التواطؤ اللامعقول للمسيطر عليهم مع الإكراهات الموضوعية التي يمارسها عليهم: «الاستعدادات هي مبادئ حقيقية لأفعال المعرفة والاعتراف العملي بالحدود السحرية بين المسيطرين والمسيطر عليهم الذي لا ينفك سحر السلطة الرمزية المتصرف كمفصال يطلقها»<sup>9</sup>.

لا ينبغي أن نخطف بشأن المعنى الذي يعطيه بورديو لعلم السلطة الرمزية الذي يعدّه. فمن جهة، إن النظام الرمزي عنده هو نظام اجتماعي، محفور في علاقات القوة ومتجذر في تاريخ الأجساد والأشياء. وإذا كان عالم الاجتماع يلفت الانتباه إلى أن «البنيات الرمزية لديها سلطة خارقة

تماما للتركيب (بالمعنى الفلسفي والنظرية السياسية)، فلكي يضيف فوراً بأن هذه البنيات «محددة بخصوصياتها من لدن الشروط التاريخية لتكوّنها». 10. إنه خطأ سكولاوي مبتذل أن نعتقد بأن الأشياء التي توجد في البنيات الرمزية، وخصوصاً في اللغة، هي موجودة في الواقع. هذا لكي نستعيد عبارة ماركس التي يشير إليها بورديو بانتظام، «أن نأخذ الأشياء بالمنطق من أجل منطق الأشياء». وطبعاً، تساهم التمثلات واللغة في تركيب الواقع الاجتماعي، لكنها ليست كل هذا الواقع، ويجب أن تكون، بعض الشروط الاجتماعية الخارجية عن التمثلات والخطابات أيضاً، معبأة حتى يتم تشييد هذه الأخيرة وتصير ذات فعالية. إنها الحالة الموجودة في المثال الذي يسميه «أثر النظرية»، أي الأثر الذي يمكن أن تملكه نظرية فلسفية و/ أو سوسيولوجية على العالم الاجتماعي (مثلاً النظرية «الماركسية» حول صراع الطبقات): فهذا الأمر لا يُمارَس إلا إذا «وُجدت مسبقاً في حالة كمون، و»نقط حذف» (...). في الواقع، كواحد من مبادئ القسمة الممكنة (الذي ليس الأكثر بداهة بالضرورة للإدراك المشترك)، القسّمات التي تقرها النظرية للوجود المرئي، وذلك بصفته مبدأ رؤية وقسمة». 11

من جهة أخرى، فإن سوسيولوجيا السلطة الرمزية، كما يفهمها بورديو، ليست بكل تأكيد سيميولوجيا لعبة مجردة لبنيات أثرية. إنها تستمد قوتها مما تعتبره سلطاناً للمعنى ينبغي أن يتم الكشف عنه هنا حيث يُخفي بضمته أحسن، في الوضعيات الأكثر ابتذالاً، في ثنايا الجسد والحركات الأكثر ذاتية للوجود. وكما يكتب لويس بينتو قائلاً: «إنه هنا والآن، على هذا المسرح، كما ظل يقول كوفمان، في حركات كهذه،

وتعايير كهذه، وصيغ كلام كهذه، وصمت كهذا، ورغبة واشمئزاز كهذا يظهر الانخراط العميق في نظام الأشياء». 12 فإسهام بورديو الأكبر في تحليل السيطرة، هو من غير شك هنا، اقتراح لاستفهام واقعي ومعمّم لكل الأشكال العملية من أجل بناء اجتماعي للواقع الذي يوازر إعادة إنتاج النظام القائم في ظل الاعتراف وإنكار التعسف الذي يؤسسه.



### هوامش سلطة رمزية:

- 1-Méditation Pascaliennes, coll. « Liber », Éd. du Seuil, Paris, 2001. p. 231.
- 2-Etienne De la Boétie , voir Discours de la servitude volontaire.
- 3-La Domination masculine, coll. « liber », Éd. du Seuil, Paris, 1998. p. 7.
- 4-Méditation Pascaliennes, ibid, p. 206.
- 5- Ibid , p. 173.
- 6-Questions de sociologie, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980. p. 110.
- 7-Le Sens pratique, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980.p. 117.
- 8-Méditation Pascaliennes, ibid, p. 202.
- 9-Ibid, p. 203.
- 10-Choses dites, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1987, p. 29.
- 11-Ibid, p. 29.
- 12-Pinto.L. Pierre Bourdieu et la théorie du monde social, coll. « Points Essais », Éd. du Seuil, Paris, 2002, p. 234.

## سوسيولوجيا علم الاجتماع

تطمح الميتاسوسيولوجيا بوصفها («مبدأً موحدًا للخطاب السوسيولوجي بالضبط»)، علاوة على المصالح بتعبير خصوصية الجهاز النظري، إلى إبطال آثار الإسقاط على الموضوع. هذه الآثار ناجمة عن موقع الباحث وميولات السكولائية التي يمكن أن تحمله على وضع «عالمٍ داخل الآلة»، أي أن «يخطط في ممارسته علاقة اجتماعية لا مفكر فيها، والتي ليست سوى علاقة سكولائية بالعالم» وهي علاقة نوعية بالحقول العالمية.<sup>1</sup> في لحظة انعكاسية، فإن علوم الإنسان تلتزم بـ «إسقاط ذات الإسقاط التي (...) حين تنزع من ذات عالمة الامتياز الذي يُمنح لها غالباً، فإنها تتسلح بكل أدوات الإسقاط المتاحة (تحقيق إحصائي، رصد إثنوغرافي، بحوث تاريخية، إلخ...) لتكشف الافتراضات القبلية التي تدين بها إلى علاقات السكولائية وذلك من أجل تضمينها في موضوع المعرفة». <sup>2</sup> إنها افتراضات قبلية تتعلق، في الوقت نفسه، بموقع الباحث في الفضاء الاجتماعي (الانتماء إلى النوع «ذكر/ أنثى»، المسار الشخصي، إلخ...) وبالدوكسا الخاصة، ثم بالممارسات (مواد دراسية)، وأخيراً، بالافتراضات القبلية التي تنتج عن المدرسة (وقت الفراغ)، أي من التحرير والتخلص من التعهد للاستعجالات العادية، «التي هي شرط وجود كل الحقول العالمية». <sup>3</sup>

إن جهد الانعكاسية هذا، المبذول لمقاومة ميول السكولائية، هو في جانب ما عمل جماعي يتنجز وفق المنطق الخاص بالحقول العلمية (نقاشات نقدية وموضوعية حول الأعمال ونتائجها)، وتؤلف من جانب آخر، معرفة بالذات: « (...) فالعلوم الأنثروبولوجية محكوم عليها بأن تجعل غايتها ليس معرفة الموضوع فحسب، كما هو الأمر بالنسبة إلى علوم الطبيعة، بل معرفة المعرفة، عملية أو عالمة، لموضوع المعرفة هذا أو ذاك، بل كل موضوع ومعرفة ممكنة». 4 وحيث تباشر عملها على هذا النحو، فإن علوم الإنسان تمنح نفسها التحكم في إنتاجها مع الامتناع عن «أن تضع في وعي الفاعلين النموذج (الذي قد) وجب عليها بناؤه حتي تبرر ممارستها». 5 ثم إنها بإضفاء الشرعية على خلاصاتها، فهي تقر بشرعيتها انطلاقاً من هنا أيضاً بصفقتها منتجة لمعارف كلية. و«يحق لهذه العلوم بشكل خاص أن تتأسس، ليس بالعقل، ولكن إن استطعنا القول، بالتاريخ، وبالعقل التاريخي لعوالم صغيرة منفصلة (و ذات امتياز) حيث تنهياً بيانات ذات ادعاءات كلية حول العالم. فالمعرفة الحاصلة على هذا النحو تتضمن إمكانية التحكم الانعكاسي في هذا التاريخ المزدوج، الفردي والجماعي والآثار غير المستحبة التي يمكن أن يمارسها على الفكر». 6

هنالك ربح آخر للخطة الانعكاسية: إمكانية إدراك «الحقيقة المزدوجة» للعب الاجتماعي، أعني أن تعرض بحركة واحدة: من وجهة النظر المسقط (بصيغة الغائب المفرد) المنتجة من لدن عالم الاجتماع. وتسمح الانعكاسية بقلب صدمة قوة الإسقاط وذلك بالاعتراف بوجهة نظر الفاعل، أي «الحث على أن نحافظ جميعاً على معاينة الإسقاط، ثم

المعاينة الموضوعية تماما، للتجربة الأولى، التي تقصي الإسقاط من حيث التعريف»<sup>7</sup>. إن التحليل الانعكاسي لعمل عالم الاجتماع في علاقته بالموضوع، هو وجهة نظر نظرية حول الممارسة، تقوده إلى إدراك وجهي الحقيقة الموضوعية والذاتية للفاعلين وللوقائع الاجتماعية: «يتعلق الأمر، بالضبط، بأن يُفرض على الدوام العمل الضروري لإسقاط وجهة النظر السكولائية التي تسمح للذات المسقطة بأن تتخذ وجهة نظر حول وجهة نظر الفاعلين المرهونين في الممارسة، وأن تحاول تبني وجهة نظر غريبة، بل حتى منيعة في الممارسة: وجهة النظر المزدوجة ذات بؤرتين لذلك الذي وافق على تجربته كـ «ذات» تجريبية، معروفة في العالم، وقادرة، على هذا النحو، لفهم فعل التورط وكل ما هو مضمّر فيه، وتحاول أن تسجل، في إعادة البناء النظري والسكولائي حتما، الخاص بالسكولائية، حقيقة أولئك الذين لا منفعة لهم، ولا وقت فراغ، ولا أدوات ضرورية لياشروا امتلاك الحقيقة الموضوعية والذاتية لما يفعلون ولمن يكونون»<sup>8</sup>.

هوامش سوسيولوجيا علم الاجتماع:

- 1-Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 67.
- 2-Ibid, p. 21-22.
- 3-Ibid, p. 21-22.
- 4-Ibid, p. 98-99.
- 5-Ibid, p. 232.
- 6-Ibid, p.128.
- 7-Ibid, p. 227.
- 8-Ibid, p. 228.

## سيطرة

إن فكرة السيطرة الاجتماعية هي بحق دائما شريكة في عمل بورديو. ويكون مهمّا، مع ذلك، تحديد معنى وقوة هذه المشاركة التي أسيء فهمها باستمرار. لم يكن بورديو لا الوحيد ولا الأول الذي اقترح علم اجتماع السيطرة. وداخل مشهد عام، فإن التقليد السوسيولوجي في مجموعته، يستطيع، بمعنى ما، أن يكون مدركا في نفس العبارات. ف وراء مفهوم السيطرة يتجمع بالفعل طيف عريض من الظواهر الاجتماعية المتنوعة - مواقع، ممارسات، سلوكات - التي تُكوّن فعلا حدثا اجتماعيا عاما جدا، بحيث لا يمكن لعمل سوسيولوجي أن يفوت فرصة مواجهته. فكل عالم اجتماع، سواء أكان ماركسيا أو من ورثة دوركهايم Durkheim أو ويبير Wéber أو باتريتون Patreton أو بارسون Parson إلخ...، فقد انتهى بطريقة أو بأخرى إلى تأسيس نماذج تأويلية لتحليل البنيات العامة للتراتبية الاجتماعية والثقافية التي تميز الجماعات المسيطرة (الغالبية) والجماعات المسيطر عليها (المغلوبة) داخل المجتمعات التي يلاحظونها. ليست السيطرة لا موضوعا ولا مفهوما ينتمي خاصة إلى علم اجتماع بورديو. وبالتأكيد، فحول الإشكاليات التي تنصدر الاقتراب من هذا الفعل، وحول الأنساق التصورية المبنية من أجل تبريره، فإن مختلف المقاربات

السوسيولوجية، وبشمولية أكثر، مختلف نظريات النظام الاجتماعي تسعى لتكون متفردة.

فما هي وجهة النظر المميزة هاته للمقاربة المنسوبة إلى بورديو؟ بلا مرأى، فإن التحليل يقودنا، انطلاقاً من تصورات السلطة الرمزية، و العنف الرمزي، وأشكال رمزية للسيطرة، والبعد الرمزي لأشكال أخرى من السيطرة، حيث يستخلص بورديو وجوها عديدة للسيطرة ليفتحص فكرة أن هذه السلط تملك الفعالية الرمزية كقاسم مشترك، والذي يمنحه إياها تطابق البنيات الموضوعية مع البنيات الذاتية التي تعبر فيها هذه السلط عن نفسها. لا تكمن قوة السلطة الاجتماعية والسلطة الاستعمارية والسلطة الثقافية، إلخ...، إلى حد كبير في المؤسسات التي تضفي عليها طابع الموضوعية، كبنية الرواتب، والتشريعات التوسعية، وتنظيم الحقل الجامعي، إلخ...، إلا في الصدى الذي تجده هذه التركيبات داخل البنية الذهنية، والمنظورات التقييمية للفاعلين المعنيين. فللسيطرة الرمزية أن تفرض نفسها، في الآن ذاته، على الأشياء، وعلى الأجساد، وعلى الأفكار. إنها تستقر بتواطؤ مع الهابيتوس الذي يستبطن مبادئ التركيب التي تنظم العوالم الاجتماعية للذات يشارك فيها. وبتعبير آخر، فبما أن المسيطر عليهم يلتحمون بالعالم الذي هو ملك لهم في علاقة غامضة من الألفة، يعتبرها بورديو جد مبخوسة من لدن ظاهراتية ميرلوبونتي وهدغر الأخير<sup>1</sup>، فإنهم يساهمون في السيطرة عليهم، وذلك باعترافهم عملياً بالمبادئ التي باسمها يصيرون مسيطراً عليهم. ومع ذلك، يكون من المناسب التنويه بقوة بأن الأمر لا يتعلق باعتراف عملي، مفاده أن تواطؤ الهابيتوس هو تواطؤ طائش، فيتحمل إذن نتائج النفوذ الرمزي للسيطرة.

فالتحرر من هذا النفوذ يستوجب إذن تعبئة سياسية تكون مرفوقة بعمل نقدي وتأملي يستند إلى الاعتقادات ومقولات الإدراك الملتزم تلقائيا: «كل الصراعات الرمزية تبتدئ دائما بوشاية أسمىها موضوعية، وشاية بأشكال مسقطة للسيطرة لأنه يمكن أن ترى نفسها، ولأنه يمكننا أن نلمسها. نقول: «ليسقط النظام»، بيد أن النظام لا يؤثر إلا بما صنع هو من نفسه في دماغه، ثم إنه يوجد نوع من التحليل النفسي للعقل الإنساني الذي هو شرط صراع منظم. لنقل إن صراعا سياسيا يبدأ من تلقاء نفسه».<sup>2</sup>

يستطيع المسيطر عليهم إذن تطوير استراتيجيات المقاومة والانخراط في الصراعات، ولكن من غير تأثير وحيد للوعي، كما يعتقد ذلك المُنظر العقلاني: «ينبغي أن نقطع مع عقلانية التقليد الكانطي، يشرح بورديو، ونفهم بأن البنيات الإدراكية ليست أشكالا للوعي، بل استعدادات للجسد».<sup>3</sup> فالسيطرة الرمزية، حسب بورديو، هي تأملات باسكالية والسيطرة الذكورية (مما لا شك فيه أن فكر بورديو قد تحمل، فعلا، حول هذه النقطة انعطافا قويا، وذلك انطلاقا من نصوص مثل إعادة الإنتاج حيث لم يكن فيها لإجراءات الاندماج، في التكوين السوسيولوجي للهابيتوس، لا نفس المكانة ولا نفس الرهان)، وإكراها للجسد، أعني شكل إكراه أو إلزام يمارس خارج كل إكراه جسدي، لكنه يحدث «كفعل السحر» (...) بارتكاز على استعدادات مودعة، هي مثل نوابض في العمق الموغل للأجساد».<sup>4</sup> فالميولات المستدامة للهابيتوس، وللجسد المستشرك، يؤسسان وهما قد يكون بعده الوجداني قويا جدا. ففي هذه الأونة Aune<sup>5</sup> التي ينبغي أن ندرك مرجع التحليل النفسي. وبما أن نظام الاعتقادات غير قابل للتفكك عن نظام الأجساد (يعتمد بورديو هنا على باسكال كمرجع



6)، حيث يوجد «تجسيد لصلات السيطرة»<sup>7</sup>، فالمقاومة تستوجب اشتغالا على الذات، يكون جماعيا دائما، قصد تحويل الاستعدادات حتى تعتقد وتفكر وتصرف إلخ..، هذا الجهد الذي قد يبدو طويلا ومعقدا.

يهيء بورديو نموذجا تفسيريا يدعي أنه يحلل ما يؤسس قوة كل سيطرة اجتماعية. هذا النموذج الذي يرهن ويعبئ كل نظرية للممارسة، يقوم في نصه الأكثر نجاحا على تلفظ تصورات الهابيتوس والوهم والحقل والرأسمال، وذلك في حضي تصور ترتيبتي للتجربة الدنيوية كاستباق واستثمار عملي للمحتمل والآتي، إن «تجربة الزمن، يفسر عالم الاجتماع، في تأملات باسكالية، تتولد داخل العلاقة بين الهابيتوس والعالم الاجتماعي، وبين الاستعدادات للوجود ولل فعل، ثم انتظامات كون طبيعي أو اجتماعي (أو حقل ما). إنها تشيّد، بوضوح أكبر في الصلة بين الانتظارات والآمال العملية التي تتألف من وهم شبيه باستثمار في اللعب الاجتماعي، والميولات الكامنة لهذا اللعب، ثم احتمالات الملء الذاتي التي تمنحها هذه الانتظارات (...)»<sup>8</sup>. يلعب الوهم إذن دورا أساسيا، إنه يصل بطريقة مضمرة «الآمال الذاتية» بـ «الحظوظ الموضوعية» التي يمنحها الحقل: «إن الأعمال الإنسانية التي ينبغي القيام بها (Pragmata) والتي هي في تلازم مع المعرفة العملية تتحدد في العلاقة بين الآمال أو الانتظارات المؤلفة لهابيتوس ما وبنية الاحتمالات المؤلفة للفضاء الاجتماعي. معناه القول بأن الاحتمالات الموضوعية لا تصير محدّدة إلا لفاعل ممنوح بحس اللعب كقدرة لاستباق ما سيأتي به اللعب»<sup>9</sup>. فالاستراتيجيات التي ينميها الفاعل بفعل انتمائه العملي للحقل وبحسه في اللعب تقتضي «استباقات عملية لميولات الحقل الكامنة» مطابقة فقط لما

يمكن أن يأمل تحقيقه من جهة الموقع الذي يحتله داخل الحقل، «وهكذا، تقود السلطة (أي الرأسمال، والطاقة الاجتماعية) القوى الكامنة الممنوحة موضوعيا لكل لاعب، (...) فالهايتوس هو هذه «القدرة على الوجود» الراسخة في الجسد، وبوجه خاص حين يتم توجيه الممارسات المضبوطة موضوعيا إلى الإمكانيات المسجلة في الوضعية الراهنة». 10 وانطلاقاً من هذا «القانون الميال للسلوكات الإنسانية»، نستطيع أن نكشف أسباب اللامساواة الاجتماعية، وتحديدًا تلك التي تدير الثبات القوي لهذا النظام الاجتماعي غير العادل. فعلاً، كما «أن الفاعلين يملكون سلطات (محددة بحجم وبنية رأسمالهم) غير متساوية جداً»، وأن طموحاتهم تنضبط مع سلطتهم (إثبات للحالة التي يمكن أن نضعها بشأن الاستثمار غير العادل للأسر والأطفال في التربية، استثمار يعتبر واحداً من بين العوامل الرئيسة للنجاح المدرسي)، ثم تقسيم وتوزيع المواقع (صلات السيطرة) في الفضاء الاجتماعي فهم يميلون إلى البقاء ثابتين. إن «سببية المحتمل» التي تنزع إلى المساعدة على ضبط الآمال في الحظوظ هي، من دون ريب، واحدة من بين العوامل الأكثر قوة للحفاظ على النظام الاجتماعي. (...)، إنها تؤمّن خضوع المسيطر عليهم للامشروط للنظام القائم الذي يورط صلة الرأي المشترك بالعالم، إنه انخراط فوري يجعل شروط الوجود، التي لا تحتل إطلاقاً، (من وجهة نظر الهايتوس المكوّن في شروط مغايرة) في منأى عن المساءلة والمنازعة. 11 وبهذا الشكل، يكون الاستسلام إلى المصير أو قبول وضعه، حتى وإن ادعى عليه أحياناً، فإنهما، أي المصير والوضع، أكثر انتشاراً بحيث لا نريد رؤية ذلك، بهذا المقدار من تأثيرات الوهم القوية على المدعين كما على الملاحظين غير المتبصرين. ويستخلص عالم الاجتماع منه، بطريقة منطقية نتيجة مفادها

أنه «لا يمكن أن ننتظر قطيعة علاقة التواطؤ التي يمنحها ضحايا السيطرة الرمزية للمسيطرين إلا بتحول جذري للظروف الاجتماعية للإنتاج الذي يدفع المسيطر عليهم إلى أن يحملوا وجهة نظر المسيطرين، على هؤلاء وعلى أنفسهم»<sup>12</sup>.

ويؤكد بورديو مع ذلك بأنه «يجب أن نحتاط من أن نخلص إلى أن دائرة الآمال والحظوظ لا يمكن أن تكون محبّطة»<sup>13</sup>. فجذلية البنيات البانية والبنيات المبنية تكتم دائما تناقضات (مثلا، الزيجان الذي ينجم عن توسيع الولوج إلى التربية، بين التكوين والدبلوم من جهة، وفرص الشغل المحصل عليها من جهة ثانية، أو أيضا العرَضية المتفاقمة في فرص الشغل، على جميع المستويات، والمرتبطة بـ «اقتضاءات مرونة الأسواق») تنزع إلى «مضاعفة وضعيات اللاضبط التي تولّد الضغط والحرمان». وينضاف إلى هذه التناقضات «الاستقلال الذاتي النسبي للنظام الرمزي». وبالفعل، «يوجد دائما مكان لصراع عقلي بشأن أشياء العالم»، فالتحديد المتبادل الجزئي للموضوعات وللوضعيات يرخّص «تأويلات مناوئة، بحيث يمنح المسيطر عليهم إمكانية للمقاومة ضدا على تأثير الفرض الرمزي»<sup>14</sup>. ويستطيع التباس الرمزي هذا أن «يترك هامش حرية لفعل سياسي بهدف إعادة فتح فضاء الممكنات»<sup>15</sup>. ويمكن لهذا الفعل أن يتخذ شكل مشروع إصلاح، ورؤية لإعادة التنظيم التي ترفع جزءا من حجاب الوهم، حيث يسعيان إلى تأسيس كيفية أخرى لهيئة الفضاء الاجتماعي.

فمقاربة بورديو للسيطرة، ولو أنها تحتفظ من عمل ماركس بأن الحقيقة الاجتماعية هي مجموع علاقات قوة بين جماعات اجتماعية متصارعة تاريخيا فيما بينها، إلا أنها في آخر الأمر، أقل تأثرا بماركس

مقارنة بويبير، فهي تعيد فعليا إدخال العلاقات الرمزية للمعرفة، وترفض تصور الاستغلال، وترتيبه ورؤيته المختزلة لعلاقات الطبقة وللصراعات الاجتماعية. من جهة، فإن السيطرة، هي دائما، علاقة قوة غير قابلة للتفكك وصراع رمزي: «فبمجرد أن يكون فضاء اجتماعي، يوجد صراع، وتوجد سيطرة، ويوجد قطب مسيطر وقطب مسيطر عليه، ومنذ هذه اللحظة، توجد حقائق مناوئة، ومهما فعلنا، فإن الحقيقة مناوئة. وإذا كان هنالك من حقيقة، فلأن الحقيقة هي رهان الصراع». 16 من جهة أخرى، فإن هذه السيطرة، كما هو الحال بالنسبة إلى السلطة عند فوكو، تضيء أشكالا متنوعة غير قابلة للاختزال، والتي تتميز خلافا تبعا للحقول الاجتماعية المعنية وأشكال السيطرة المرتبطة بها: اقتصادية، وجنسية، ولسانية، وإثنية، إلخ. فعلى النقيض من تصور الاستغلال، فإن تصور السيطرة المنسوبة إلى بورديو يسمح بالتفكير في خصوصية السيطرة الذكورية في العالم الأسري كما في العلاقة بين المعلم والتلميذ في المدرسة، أو أيضا علاقة التبعية التي تربط بين كاتبين داخل الحقل الأدبي. مثلما يذكر جون. ب. تومسون John. B. Thomson، في المقدمة التي يوقعها تحت عنوان: اللغة والسلطة الرمزية، فلا يجب أن يعزب عن أنظارنا أن «مفاهيم السلطة الرمزية والعنف الرمزي هي على منوال عدد من الأفكار التي طورها بورديو، إنها مفاهيم مرنة برهنت عن نفسها في سياقات البحث النوعي، حيث نجد أن صيتها قد ذاع أكثر في الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية الأكثر واقعية». 17

### هوامش سيطرة:

- 1-« Le mort saisit le vif . Les relations entre l’histoire réifiée et l’histoire incorporée », Actes de la recherche en sciences sociales, n° 32-33, 1980, p. 7.
- 2-Si le monde sociale m’est supportable ; c’est parce que je peux m’indigner. Entretien avec Antoine Sapir, coll. « Monde en cours/ Intervention », Éditions de l’Aube. La Tour d’Aigues, 2002, p. 20.
- 3-Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 210.
- 4-La Domination masculine, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1998, p. 44.
- 5 - الأونة، Aune، أون: قياس قديم طوله: 1.188 متر (المترجمة- الكامل الكبير ص 73).
- 6- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 201.
- 7-Ibid, p. 201.
- 8-Ibid, p. 249.
- 9- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 252.
- 10-Ibid, p. 258.
- 11-Ibid, p. 273.
- 12- La Domination masculine, ibid, p. 48.
- 13- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 276.



14-Ibid, p. 276.

15-Ibid, p. 276.

16-Questions de sociologie, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 94.

17-Langage et pouvoir symbolique, coll. « Points Essais », Éd. du Seuil, Paris, 2001, p. 41.

## طبقة

تتعلق إشكالية الطبقة بأداة التحليل النظري المبنية من طرف عالم الاجتماع، ذلك أن مبدأ التصنيف المستعمل له دور تفسيري وتنبؤي وليس وصفي فقط مثلما في «الصناعات الجيدة للعلوم الطبيعية»<sup>1</sup>. هذه الطبقة النظرية المبنية بطريقة متجانسة قدر الإمكان، تقابل الطبقة الواقعية، الجماعة المعبأة، يعني المؤلفة على هذا النحو في الواقع، والتي يكون وجودها رهان صراع.

ويحتسب بورديو من تشييء الطبقات الاجتماعية، كما في الغالب، بناء على التقابل جوهر/ علاقة المستعارة من كاسيرير، إنه يقترح تصورا عقلانيا وليس جوهريا للطبقات التي ليست إذن طبقات بالمعنى الماركسي (الطبقة بوصفها «جماعة معبأة في سبيل أهداف مشتركة خصوصا ضد طبقة أخرى»)<sup>2</sup>. فالقرب في الفضاء الاجتماعي يولد طبقة محتملة، ليست دائما طبقة واقعية. لقد انتقد ماركس لـ «تأثير النظرية» المنسوب إليه، ومروره «من الوجود بالنظرية إلى الوجود بالممارسة»<sup>3</sup>، فالخطأ كامن في أنه نظر إلى أن الطبقة الوحيدة ليست واقع الشيء ما دامت غير «معروفة ومعترف بها»، ومعبأة. بمعنى أن «الطبقات الاجتماعية غير موجودة»، و«ما يوجد، هو فضاء اجتماعي،

فضاء اختلافات»<sup>4</sup> أنى توجد الطبقات الاجتماعية بالقوة مثل «شيء جدير بالعناية مقصود فعله».

يلغي بورديو وعي الطبقة حسب إدراك ماركس، ويفضل عليه إدراك مكانتها الخاصة في الفضاء الاجتماعي، «المعرفة العملية التي لا تلتزم حدها» والتي تعبر عن نفسها على شكل إدراك لحدود تشهد على «إدماج ضرورة العالم الاجتماعي» («هذا أمر لا يخلصنا»)<sup>5</sup>. إن إدراك مكانه الخاص لا يقضي أي شكل من المقاومة، لكنه «يظل معرّضاً إلى انحراف رمزي» من طرف ناطقين رسميين بحيث يحوّل هذه الرؤية العملية إلى تمثيلات ذات خاصية سياسية.

وحسب بورديو، فإن الطبقات الواقعية هي نتاج التصنيفات وخصوصاً نهاية «صراع التصنيفات» كصراع رمزي وسياسي، من أجل فرض رؤية للعالم الاجتماعي، طريقة ما لبناؤه<sup>6</sup>. وتوجد على الدوام اختلافات وتميّزات أكثر مما يوجد تجانس حتى داخل الطبقات نفسها. في الواقع، فالفضاء الاجتماعي هو «الحقيقة الأولى والأخيرة بما أنه يفرض التمثيلات التي يستطيع الفاعلون الاجتماعيون امتلاكها»<sup>7</sup>. إن علم اجتماع بورديو هو فكر التمييز أكثر مما هو فكر طبقات واقعية.



هوامش طبقة:

- 1-Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, Éd. du Seuil, Paris, 1994, p. 25.
- 2-Ibid, p. 26.
- 3-Ibid, p. 27.
- 4-Ibid, p. 28.
- 5-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 221.
- 6-Ibid, p. 221.
- 7- Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, ibid, p. 27.
- 8-Ibid, p. 28-29.

## ظاهراتية

يدمج بورديو التحليل الظاهراتي لعالم الحياة في صدر نظرية معرفة متصلة بعلم الأداء 1 Praxiologie الخاصة بالعالم الاجتماعي الذي يعرضه في L'Esquisse d'une théorie de la pratique. إنه يربط كيفية الوصف هاته المتحدرة من أعمال هوسرل، في المرحلة الأولى لعلم الأداء، المرحلة الذاتية التي تجتهد من أجل توضيح حقيقة التجربة الأولى للعالم الاجتماعي كعالم طبيعي ومسلم به. فاللجوء إلى الوصف الظاهراتي لا محيد عنه لما يقدم من وسائل للقطع مع الرؤية العقلانية (سيقول بورديو لاحقا بأنها «سكولائية») للتجربة العادية، وأن يلتزم على خط تعرية حقيقة العلاقة المألوفة مع محيط مألوف. فالفائدة الظاهراتية للعلاقة الدوكسية، الفورية والضمنية، لعالم الحس المشترك تسمح بالتناول الجدي لكيفية المعرفة العملية التي يتم تشغيلها في الحياة اليومية. لكن إذا كانت ظاهراتية هوسرل تمنح موارد تصورية مهمة لإدراك التجربة الأولى، وأن تقترب، على هذا النحو، من الواقع ومنظوره - كتلك الخاصة بالتقاليد التي ورثها عن علم الاجتماع، (الظاهراتية الاجتماعية لشوتز Schutz، طبعاً، ولكن أيضاً الفاعلية الرمزية المتبادلة وخصوصاً منهجية علم السلالات البشرية) - فإنها تظل بالنسبة إلى بورديو محدودة بانحيازها الذاتاني

والمضاد لعلم الوراثة. إنها تتأبى بالفعل أن تسائل، أكثر من ذي قبل، اليقين السابق إسنادي antéprédicative الذي تكشفه بالنسبة إليها، فإن بناء الواقع اليومي ينتهي في الرأي الأولي l'Urdoxa، وفي الاعتقاد الأولي والمطلق في أن العالم موهوب سلفاً.

لا يمكن للنظرية البراكسيولوجية أن تقبل بجعل الوصف جوهرياً، والذي يعود، في الواقع، إلى تعميم «علاقة مؤسسة على الحالة الاستثنائية للعلاقة الأصلية للظاهراتي بمجتمعه الخاص»<sup>2</sup>، فهي تمتلك إذن، في مرحلتها الثانية، قسطاً من الخطأ الموضوعية وتتساءل عن شروط إمكانيةها. إن ذكاء الممارسة يعلن تجاوز الوصف، «يجب (...) استعادة تحليل الحضور إلى العالم، ولكن بجعله تاريخياً، أي بطرح سؤال حول البناء الاجتماعي للبنى أو الأنظمة التي يشغلها الفاعل من أجل بناء العالم (...)»، وبعد ذلك افتتاح الشروط الاجتماعية الخاصة تماماً، والتي ينبغي أن تكون معبأة حتى يمكن لتجربة العالم الاجتماعي أن تصبح ممكنة وكاملة تصفها الظاهراتية من غير أن تمنح نفسها وسائل تبريرها»<sup>3</sup>.

من جهة، فإن العلاقات الاجتماعية لا تتحدد كعلاقات تذاوتية، ولكنها تنتج عن تركيب موضوعي للعالم الاجتماعي. فالفاعلون مكرهون لاتخاذ مواقع سابقة الوجود عن التزامهم في اللعب. وإذا كانت ممارسات الفاعلين قادرة على تنمية اللعب، فإن هذا الأخير لا ينتج عن تأليف أفعال ذاتية. أما من جهة أخرى، فإن الموقف الطبيعي الذي يصفه هوسرل هو فعلاً موقف اجتماعي ينبغي له أن يصير منقوضاً بواسطة التحليل البنيوي والوراثي في نفس الوقت، بشروط إمكانياته السوسيواستعلائية.

فلافتراضات القبلية المتحملة ضمنا، والتي تخول للعالم الاجتماعي خاصية بداهته وطبيعته الصادرة عن السيورة السوسيوسياسية، وتؤمن الوظائف الاجتماعية والسياسية: «بفعل أن الاستعدادات هي نتاج اندماج بنيات موضوعية، ثم إن الانتظارات تنزع إلى أن تنضبط مع الحظوظ، وأن النظام القائم يميل دائما إلى الظهور، حتى بالنسبة إلى المحرومين كمسلمة وضروري وبدهي، وضروري جدا وأكثر بداهة في جميع الأحوال إلى حد لا يمكن تصديقه من وجهة نظر أولئك الذين لم يتم تكوينهم في ظروف لا ترحم كهذه، فلا يجدونها إلا قاسية ومغضبة». 4 فالعالم ليس بديها بوجه عام، والعالم هو الذي يفهمني وأفهم بأنه موجود. 5 «حيث التحليل الظاهراتي «مُحيّد» على الوجه الأكمل، فإننا نستطيع أن نقرأ من غير أن نستخلص نتيجة سياسية» 6، فهو يقودنا، ليس إلى الذاتية فحسب، بل أيضا إلى تقديس صحة الرأي (الأرثودوكسية)، فالتحليل السوسولوجي يسمح بموضعة البداهة الذاتية في سياقها الموضوعي وإعطاء معنى لمفارقة الدوكسا، أعني أنه في الواقع، لا يتم الطعن في نظام العالم ونظام السلطة من طرف أولئك الذين يواجهون الممنوعات والمعاني الوحيدة للشيء الواحد، وعلاقات السيطرة، وامتيازات ومظالم الآخر. 7

إذن لم يخف بورديو الدين الذي كان عليه تجاه الظاهراتية بصفة عامة، وتجاه البحث الظاهراتي لهوسرل، وهيدغر، وميرلوبونتي، أو تشوز بصفة خاصة، هذا الدين الذي ظل طويلا مموها بالوظيفة السالبة المنسوبة إلى الظاهراتية الساترية في عرض نظرية الممارسة. ويتتمي بورديو إلى الجيل «البنوي» الذي تكوّن بإثبات نفسه ضد فلسفة الذات المهيمنة حينذاك، وأنثروبولوجيا سارتر قد جسدت لديه في وقت مبكر جدا مثالا

لما يسميه في الحس العملي بالأنثروبولوجيا الخيالية للذاتانية. وإذا لم تكن بصمة الظاهرانية على فكره قد تم الاعتراف بها، من دون تحفظ، إلا مؤخرا، فإنها لم تبق إلا أقل قدما وعمقا. ويجب أن نتذكر أن بورديو قد تعاطى للظاهرانية زمنا خلال سنوات شبابه، وذلك قبل أن يشرع في حركة دائرية باتجاه العلوم الاجتماعية، ولقد تطلع وقتها إلى أن يصوغ أطروحة دكتوراه الدولة تحت إشراف جورج كنغيلهم Georges Canguilhem، التي تناولت كموضوع لها «البنيات الزمنية للحياة الوجدانية»، وقد اعترم الارتكاز على الأعمال التي تدور حول الفيزيولوجيا والطب الجسدي والنفسي 8 لـ Canguilhem.، لكن حول تصور الزمن المنسوب إلى هوسرل، ثم حول تحليلات بنية السلوك لميرلو بونتي.

يكون دالا أنه لازالت بعض صفحات هذا المشروع في كتابه *L'Esquisse d'une théorie de la pratique*، (إنها تدور حول التطابق بين اللغة التي نعبر داخلها عن الانفعالات والتظاهرات الجسدية المرتبطة بها). 9. إننا نعثر بالفعل على آثار عديدة لبصمات الظاهرانية في هذا النص المؤسس للمشروع النظري المنسوب إلى بورديو. فالكيفية الثالثة للمعرفة التي يدافع فيها هذا الأخير عن الكيفية البراكسيولوجية، تريد لنفسها أن تكون نقدية للمذهب الموضوعي (الذي تعتبر الأنثروبولوجية البنيوية لليفي شتروس حينذاك مثالا له) الذي يبدو عاجزا بمجرد القطيعة مع الفكر الجوهري المعترّح لإعادة استثمار ميدان التجربة الأولى، أي التجربة الجسدية لعالم العادة. إن جهد الإسقاط موجود في رسم جهد الخرائطي، إنه سعي متحفظ ونظري يتم تشغيله لإدراك الفضاء الذي يدرسه بنظرة واحدة. وهكذا، فالفضاء الذي يعاد تأليفه هو فضاء متجانس وقابل

لانعكاس والقلب، ويسمح بالحصول على رؤية إجمالية، وأن يظهر ناتئا من دون مبالاة، في أية لحظة، ومن نقطة إلى أخرى. إنه فضاء المفكر، مكان دون أجساد. فالمعرفة البراكسيولوجية تفترض قطيعة مع كيفية المعرفة الموضوعية هاته. إنها تمتلك مكتسبات المذهب الموضوعي، حين تعتبر الموضوع العلمي مشيِّداً، وحين تتساءل حول شروط إمكانية إنجاز التجربة الأولى، ثم تتجاوزها حين تخول لنفسها، وبلا تحفظ، الحق في هذه التجربة.

ولو أن بورديو لا يفهم تركيب الممارسة كنتيجة للنشاط الاستعلائي لـ أنا خالص أو لـ وعي خالص، ولكن كذلك الخاص بجسد مشترك باني ومبني، إنه نقطة الترسخ في نقده للمذهب الموضوعي، والتجربة المجسّدة بانفتاح معيّن على العالم، ويقربه دون جدال من مشكلة ظاهراتية. إنه يعترف، مع ذلك، صراحة بشرعنة هذا التقارب حين يكتب، في مقال مهم ظهر سنة 1980، بأن تصوره للتورط بين الفاعل والعالم هو انحراف سوسيولوجي لما يحاول «هيدغر الأخير وميرلو بونتي (تحديداً في «المرئي واللامرئي») التعبير عنه في لغة الأنطولوجيا، أعني واحداً دون «متوحش» أو «همجي» - أقول ببساطة عملية - للعلاقة القصدية بالموضوع»<sup>9</sup>.

من دون ريب فإن القصدية العملية التي يسميها بورديو حساً عملياً، والتي تميز الأبعاد المتعددة للتجارة اليومية لجسد العادة وانتظاماته الدنيوية - إنها المعرفة بالجسد لـ «تأملات باسكالية» - تجد في ظاهراتية الزمنية والجسد الخاص «عالمها المُولدي»، إلا أن القصدية الجسدية، حسب بورديو، لا يمكنها، مع ذلك، أن تصير مختزلة في هذا المنظور

الظاهراتي. فعالم الاجتماع يتخطاها بتصور مادي لإبحار الجسد: تصور بيو-أنثروبولوجي يركز خصوصا على إعادة تأويل الجسد النزوي للتحليل النفسي الفرويدي، وهو الذي يؤسس، من غير أن نُذكر بذلك، المذهب الطبيعي الاجتماعي لديوي. لكنه يتجاوزه أيضا في الحدود التي يفهم فيها قصدية الجسد المتعود كما لو أنه غير قابل تفكيكه عن التركيب المؤسسي الذي يعطيه معنى، وهو ما يقربه، من جهة أخرى، من البراغماتية والفلسفة العملية لفتجنشتين. إن تركيب النزوات الجسدية محدد دائما بلا كفاية، لأنه لا يوجد سلوك بيولوجي، ولا سلوك قد وجد قبلا عن التحديد الترتيبي للأجساد الاجتماعية. فشرط الجسد البيولوجي لا يقوم إلا بفرض حقول تدخله على جهد البناء الرمزي. وبتعبير آخر، فالجسد الطبيعي لا يعبر عن نفسه، فلا تعبير للجسد ولا ميلاد للجسد الخاص إلا في الفعل الدنيوي داخل الفعل المموضع.

## هوامش ظاهرانية:

- 1 - علم الأداء، Praxiologie، علم يدرس الطرق التي تتيح الوصول إلى نتائج عملية. (المترجمة- الكامل الكبير- ص 998).
- 2-Réponses. Pour une anthropologie réflexive, (avec L.J.D. Wacqaunt) ; coll. « Libre Examen », Éd du Seuil, Paris, 1992, p. 53.
- 3-Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 175.
- 4-Ibid, p. 207.
- 5-Ibid, p. 207.
- 6-Ibid, p. 207.
- 7-La Domination masculine, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1998, p. 7.
- 8-la médecine psychosomatique.
- 9-« Le mort saisie le vif. Les relations entre l’histoire réifiée et l’histoire incorporée », Actes de la recherche en sciences sociales, n° 32-33, 1980, p. 7.



## عادة

تبوء الفلسفة العملية والتطبيقية لبوردو العادة مكانة عالية، لقد أعادت تعميم «الهائيتوس»، لأنها تتخذ الحافز الأساس للنشاط الإنساني. مهما كان الشكل الذي تغطيه ممارساتنا، سواء تعلق الأمر بالإدراك أو الاعتراف أو التخيل أو التذكر أو الحكم أو الفهم أو تحكيم العقل، فإن تحديدها يقوم آخر الأمر على الاستعدادات (منافع، مواقف، أذواق، رغبات، انتظارات، مهارات) المدمجة في الهائيتوس. ومن وجهة النظر هاته، فإن شعار فلسفة الفعل عند بوردو، يمكن أن يكون بمتهى الكمال كذلك الذي يعلنه ديوي في قلب كتابه Human nature and conduct : «الإنسان كائن العادة، لا كائن العقل ولا الغريزة»، هكذا يلخص بوردو مبدأ تقارب هاته النظرة، بحيث: «تمثل نظرية الهائيتوس والحس العملي، كما يفسر بوردو، كثيرا من التشابه مع النظريات مثل نظيرتها عند ديوي، وتخصص مكانة مركزية لـ Habit الذي يفهم ليس كعادة متكررة ولكن كصلة بسيطة ومبتكرة مع العالم، هذه النظريات التي ترفض كل الثنائيات التصورية التي انبنت عليها، في شبه كليتها، الفلسفات ما بعد الديكارتية: الذات والموضوع، الباطن والظاهر، المادي والروحي، الفردي والاجتماعي، إلخ.»<sup>1</sup> إن فكرة العادة لن تذبذب الثنائيات التقليدية إلا إذا

لم تحجم في صف ما هو تلقائي (ذاتي ولا إرادي). حيث يؤاخذ بورديو على أفكار ما بعد الديكارتية، وعلى غائية سارتر أو نظرية الفعل النسبية، ونقتصر على نموذجين اثنين، فإن قصورها عن الأخذ في الحساب التواطؤ التحواعي Infra-conscient والجسدي الذي ينشأ بين الجسد المشترك والحقول الاجتماعية، فلقد حافظ أيضا من تكونه الفلسفي على الارتياح الأكبر حيال التفسيرات الآلية التي تبحث عن الأسس الفيزيولوجية للسلوكات. إن قرار تجديد نشاط المفهوم القديم للهابيتوس، عوض أن نتكلم عن العادة، ليس فقط وليد حذر من القراءات المبتسرة التي يشجع عليها استعمال الكلمات الشائعة<sup>2</sup>، إنها تتجلى كذلك بالكيفية التي تم من خلالها النظر إلى العادة طويلا في العلوم الاجتماعية تحت تأثير السلوكية: فالحس المشترك والدوكسا الإيستيمية يسعيان، فعلا حول هذه النقطة، إلى أن يلتحقا ببعضهما البعض، إنهما ليتوافقان إلى درجة أنه لا يتم تمييز العادة عن التكرار.

إن التفكير غير المختزل للعادة قد زرع التناسق التصوري التقليدي للعلم كما للفلسفة، ومع ذلك ذاع صيتها كفلسفة وسط مشاريع نظرية، هي فضلا على ذلك، مختلفة جدا، في العمل المؤسس عند هوم طبعاً، ولكن قريباً منا أيضاً في أعمال هيدغر وميرلوبونتي، والبراغماتيين الأمريكيين، وأخيراً في نصوص رايل وفتجنشتين «الثاني». فكلهم يسترعون الانتباه إلى، كل بطريقته، إلى أنه لا يمكن عرض التجربة من دون أن نعطي العادة مكانتها كاملة، ومن غير أن نعترف لها بأنها أساس قدراتنا على الفعل وصيغة وجودنا في العالم.

فالمقياس الرئيس الذي يسمح للتمييز بين الأفكار والعادة، يمكن أن يصبح سؤال المعنى الذي نطرحه على القصص الموضوعة سلفاً

والخاصة بالعادة. فالتقارب بين الهابيتوس عند بورديو والعادة Habit عند ديوي هو مفيد في هذا الصدد، لأن الملاءمة التي لا يمكن دحضها، والتي تقدمها هذه التصورات لا تستطيع إخفاء وجود اختلاف مهم بينهما: لبورديو تصور نزوعي للعادة، وهو ما يلمح إليه اختياره لتعريف الهابيتوس كنسق للاستعدادات، بينها يفضل ديوي، مثل فتجنشتين، الاستدلال عليه طبقا للقدرات الإجرائية. إن منظورا كهذا يقربه، خلافا لذلك، من بيرس الذي يفكر في الاستعدادات بوصفها نزوعات كامنة أو مجترحة، ونزاعة إجمالا. فحتى إذا كان لا ينبغي أن نتخذ موقفا صلبا يمكن أن يبدي تحليله أنه لا يتعارض، بصورة جبهية، مع مقاربات ديوي وفتجنشتين، فإنه لا يظل أقل وضوحا من أن العادة عند بورديو هي بالفعل قوة حقيقية: بصفتها نسق أنظمة مولدة، والهابيتوس هو منتج للفعل. في الحقيقة، إن هذا التصور لا فائدة منه في التقصي السوسيولوجي إلا بصفته يأتي ليؤهل مبدأ تفسيريا (هو نفسه مفسر كنمو زائد، بتعبير سوسيوتاريخي)، مسجل في وسط نظرية تطبيقية، وغير قابلة للانفصال عن العمل التجريبي والملاحظة اللذين يتوقف تقويمها عليهما.

ينطبع فكر بورديو في التقليد الذي يعرف الهابيتوس كنظام دينامي لاستبدال الأفعال بالاستعدادات والاستعدادات بالأفعال، ولكنه يجدده بواسطة تصوره للجسد الترتيبي كجسد اجتماعي، يعني كجسد في وضع وموضع بصلته البانية والمبنية، في الآن ذاته، مع التوقعات الموضوعية التي يدمجها ويستبقها. فلا ينبغي أن نحدد ترتيبية بورديو في إدراك ما هو ذاتي، وفي إعادة ترميم أو إصلاح أنظمة الهابيتوس. إن لعبة التعود لا تتلخص في مجرد إنتاج الهابيتوس، إنه يورط البنية الموضوعية

والعلائقية للبنىات الاجتماعية. ينبغي قراءة الجهد النظري لبورديو في نظر الفلسفة الاعتيادية التي لا تفرط فقط في المعرفة بواسطة الجسد، ولكن أيضا، ومن خلالها، الميلاد المشترك للجسد وللعالم الاجتماعي: لا يعبر الجسد عن ذاته ولا يمتحنها إلا عبر تركيب اجتماعي يكون قد حصل سلفا على الدوام. وإذا كانت القوة التصورية لنظرية بورديو السوسيولوجية تتمسك بالرابط الأصلي الذي تسمح بنسجه بين فكرة بناء اجتماعي للسلوكات وتلك المتعلقة بالتحديد الإجرائي والظرفي للأفعال، فإن هذه الأخيرة، تمسك ذاتها، في آخر تحليل، إلى قوة تصورها التعبيري والعلائقي من أنبثاق المعنى في الموقع الذاتي للأجساد في حضانة فضاء موضوعي مبني دائما سلفا اجتماعيا ورمزيا، بالعادات الاجتماعية المسقطة.

هوامش عادة:

- 1-Réponses. Pour une anthropologie réflexive, (avec L.J.D. Wacquant), coll. « Libre Examen », Éd. du Seuil, Paris, 1992. p. 98.
- 2-Questions de sociologie, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980. p. 39.

## علاقة

يؤكد بورديو أنه يدافع عن فلسفة العلم العلائقية ويرتكز عليها، يعني فلسفة منقولة من طرف كتاب مختلفين جدا عن كاسيرير وباشلار، والتي تفصم علاقتها بكيفية التفكير الجوهرية حتى تمنح أولية للعلاقات. 1 وحسب رأيه فإن علم الاجتماع ينبغي له أن يطبق مبدأ العالم الحديث هذا لكي يتخلص من الإدراك الواقعي للعالم الاجتماعي بسداجة، والذي ينساق باللغة الخاصة بالحس المشترك. وعوض أن يفكر بتغيير الأشياء أو الخصائص الجوهرية، «المجتمع»، و«الفرد»، و«الطبقة العاملة»، و«عدم تسييس النساء»، إلخ فإن المنهجية العلائقية تقود إلى «تخصيص كل عنصر بالعلاقات التي تجمعها بغيره داخل نسق ما، والذي يستمد منه معناه ووظيفته». 2 ينبغي للعالم الاجتماعي أن يحصل إدراكه كنسق مواقع، فالفضاء الاجتماعي: «ما هو موجود (...) ليس جماعات مؤلفة كما نعتقد، لكنه هذا الواقع الخفي، الذي لا يمكن أن نلمسه بأصبع، والذي هو مع ذلك مبدأ أغلبية سلوكياتنا، إنه ما أسميه الفضاء الاجتماعي. (...) ولكي نظهر هذا الفضاء فنحن ملزمون بأن نجعل الأشياء التي تشغل هذا الفضاء مرئية إلخ...، إلا أن ما يوجد حقيقة هو الفضاء». 3 وعلى هذا النحو، فحين يرفع الأستاذ الجامعي الكلفة بينه وبين طالب ويخاطبه بضمير المفرد

لا الجمع (vous /tu) سنة 1968، فإن الأمر يتعلق بـ «استراتيجية تنازلات» والتي لا تُفهم إذا أعدنا، إلى محلها، كلا من الشخصين المعنيين، وتصرفهما الظاهر داخل الإطار الاجتماعي الذي يرهنا ويتجاوزهما: «في هذه الحالة، ما الذي يحدث؟ على ما يبدو توجد علاقة مرئية بين رجلين يتخاطبان، بالفعل، فإن الذي يحكم ما يقولانه، هو علاقة غير مرئية تماما، علاقة مسافة اجتماعية (تلك التي تفصل أستاذنا عن طالبه)، والتي على ما يظهر هي منفية من طرف الفعل الذي يحدث». 4. فالمثال يثير الانتباه ولو أن الأمر هنا ليس مسألة علاقة بشخصية أو تفاعل. إن ما يبنى الوضعية المذكورة هو علاقة موضوعية بين موقعين اثنين، علاقة توجد، كما يقول ماركس «في استقلالية عن الأوعاء والإرادات الفردية». 5.

فتحليل فضاء الممارسات وأساليب العيش التي نجدها في التميز، توضح جيدا المصلحة التي يمكن لعالم الاجتماع أن يستمدّها من مقارنة علائقية للظواهر الاجتماعية، ومع ذلك، يكون دالا أن هذه الأخيرة قد كانت دائما مدركة انطلاقا من وجهة النظر التي قد قطعت صلتها بها أيضا. أي انطلاقا من قراءة «تعتبر أن كل واحدة من الممارسات (ممارسة الغولف مثلا) أو الاستهلاكات (المطبخ الصيني) في حد ذاتها ولذاتها في استقلالية عن كون الممارسات الجوهرية و(التي) تدرك التطابق بين المواقع الاجتماعية (أو الطبقات المفكر فيها مثل مجموعات جوهرية) والأذواق أو الممارسات كعلاقة آلية ومباشرة» 7، إلى هذه القراءة الجوهرية التي تربط إلى بعض الفاعلين أو جماعات الفاعلين خصائص مسجلة في إرثهم الثقافي أو الوراثي إلى الأبد (ممارسة الغولف لأعضاء الطبقة المسيطرة،

أو استجابة المثقفين الفرنسيين المطبخ الفرنسي، ويجب أن نعارض أن تأكيد أولية علاقات يدل، خلافا لذلك، على «أنه ينبغي الاحتراس من أن نحول، إلى خصائص ضرورية وجوهرية لجماعة ما، (...) الخصائص التي تحتم على مجموع أفرادها في لحظة معطاة من الزمن بفعل موقعهم داخل فضاء اجتماعي محدد، وفي حالة محددة من منح الثروات والممارسات الممكنة». 8 (إن ممارسة الغولف لم تعد مخصصة، كما السابق، استثنائيا للمسيطرين، ونستطيع أن نتصور إذا كانت ستصير في الآتي متبناة على نطاق واسع من طرف الطبقة المتوسطة، فإنها ستصبح مهجورة بسرعة لصالح ممارسة تحمل خصائص مماثلة لممارسة الغولف حاليا). وتستتبع هذه الحيلة المتخذة نتيجتان اثنتان تتجهان خلافا لكيفية التفكير الجوهري. من جهة، فإن «المقارنة غير ممكنة إلا بين نسق ونسق» و«البحث عن تكافؤ مباشر بين ملامح في الحالة المعزولة (...) قد يعرض إلى الانقياد نحو التحقق، من غير حق، من الخصائص المختلفة بنيويا أو إلى تمييز الخصائص المتماثلة بنيويا باطلا أيضا». 9 وسواء تعلق الأمر بمقارنة مجتمعين فيما بينهما، (أو حقليين)، أو اعتبار نفس المجتمع (أو نفس الحقل) بين حقبتين متتاليتين، فلا يمكن أن تكون المسألة هي رفض التحليل العلائقي بتقديم حالات الملامح المتباعدة أو المتقطعة (تخلي الأرستقراطيين الفرنسيين عن «الفن النبيل» الذين كانوا يمارسونه أواخر القرن التاسع عشر). ولكن نرفض سريان مفعول النموذج، فوحدها البرهنة على غياب التماثل بين الأنساق المقارنة تستطيع أن تُعتبر وجيهة. ومن جهة أخرى، فلا يمكن أن يوجد بين مجموع المواقع (الأذواق، والممارسات) في فضاء الثروات والممارسات الممكنة في لحظة معطاة من علاقات التحديد الآلي والمباشر. فعلاقة التماثل التي توحد فضاء



المواقع بفضاء أساليب العيش ليست ذات نزعة حتمية، ولكنها ذات نزعة احتمالية، إنها تورط تحديدًا وبشكا نسبي، ليس فقط لأنها تتوقف على التخصيص النوعي لهذه الفضاءات، ولكن أيضا لأن الأنشطة أو الثروات المرتبطة بموقع معطى تقدم نفسها دائما على شكل مجموعة من الممارسات (ممارسة الغولف أو البيانو) وثروات قابلة للاستبدال (سكن ثانوي أو لوحة فنان).

إن مقارنة كهذه تذهب خلافا لحدوس الحس المشترك، ولكن أيضا لرتابة التفكير العالم، أو في هذه الحالة، من أجل استنفاد عبارة «نصف العالم» الأثيرة عند بورديو. لقد فرضت نفسها، بضرر، في الرياضيات وفي الفيزياء، ثم إنها قوة وتجديد للحركة البنيوية لما بعد الحرب، التي تجسدت قبل كل شيء بعمل كلود ليفي شتروس الذي أوصلها إلى أوجها، وذلك لكونه قد نجح في تنسيق هذه الكيفية من التفكير في العلوم الاجتماعية والتعريف بوجاهتها. 6 فالعلائقية المنهجية ليست إذن ملكا خاصا لبورديو، كما أنها مع ذلك، ليست ملكا للأنتروبولوجيا البنيوية، إنها تمثل فتحا لكل العلوم الحديثة التي قد نجد أثرها في قلب التفكير السوسيولوجي كذلك، وفي حضن تقليد يمتد من دوركهيم حتى إيليا مورا بماركس («لا يتوقف المجتمع على الأفراد، يكتب ماركس في «Les Grundrisse»، إنه يعبر عن مجموع الروابط والعلاقات التي يدمج الأفراد داخلها»). وخلافا لذلك، يعود إلى بورديو الفضل في صياغة أدوات نافذة لمعرفة العالم الاجتماعي، والتي أسهمت بقوة لتثبيط عزيمة القراءات الجوهرية للظواهر الاجتماعية، وذلك بتصورات مركزية للحقل والرأس مال والهابيتوس.

ويعود إليه الفضل في أنه تحمل مسؤولية النتائج الأنطولوجية لهذا التصور العلائقي لإدراك الأفعال الاجتماعية مؤكدا فكرة أن «الواقعي هو علائقي»، وأن «ما يوجد في العالم الاجتماعي هو عبارة عن علاقات» 10. إن إسهام مشروع نزاع جوهرية الأنطولوجيا هذا يؤسس، من دون أدنى شك، مكسبا حاسما للعلوم الاجتماعية. إنه يسمح بتسليح وتنسيق قطيعة الخطاب العلمي مع النزوع إلى الذاتية التي نشطت تلقائيا كل مقاربة لانتقدية أو نقدية بما لا يكفي، للظواهر الاجتماعية. ومن أجل أن يحصل هذا، يمكن أن نتساءل بشكل شرعي حول إمكانية رفع التحدي حتى النهاية، والذي يقتضي الدفاع عن أنطولوجيا منزوعة الجوهرية كليا، وبالضبط علائقية مع العالم الاجتماعي - فالفلسفة الترتيبية، والقرب من فكر بيرس، من وجهة النظر هاته، تضيء الفهم جيدا - وغير الجوهرية التي يتبناها بورديو تسمح له، إلى حدود نقطة ما، بدعم هذه الأطروحة، لكنها تفضي أيضا إلى جعل جذريتها نسبية، وذلك بسبب الاعتراف المضمّر الذي لا يمكن أن تتخلف عن منحه للبعد الطاقّي للفعل. لقد ظل هذا الأخير، لعهد طويل، كامنا ومسجلا بشكل مستتر في قلب مفاهيم الاستعداد، وإعادة الإنتاج، والرأسمال، والوهم، هذا البعد الطاقّي هو معلّن بشكل مفتوح في النصوص النظرية المتأخرة جدا في العمل، والتي تتأكد فيها من خلال استعمال موسّع ومجرد من الجنسانية للتصور الفرويدي لليبيدو.

في الحقيقة، يكذب بورديو لتجاوز التناقض بين البنيوية والطاقية بواسطة فلسفته للجسد الاجتماعي، والميلاد المشترك للجسد والعالم الاجتماعي. هذا التصور للجسد يمثل بالفعل شكلا أدنى للتنازل عن

الجوهرية، وذلك في الحدود التي يقبل فيها كمبدأ أنثروبولوجي وجود أجساد حية حاملة لطاقة أساس تحافظ عليها داخل كياناتها، وأن يتم استثمارها في العالم. لكنه يسجل أيضا، علائقية جد عميقة للجوهري، لأن هذا الجوهري قيد المساءلة يبدو أنه شبه محدد وشبه محدد بشكل أساس: في انتظار توجيهه وتشكيله، فلن «يتجسد» إلا من التركيب الذي يؤمنه له العالم الاجتماعي. فالليبدو على هذا الشكل غير موجود، توجد الأوهام فقط، أي الليبدو المؤهل اجتماعيا. إنها مختلف الفضاءات العلائقية، والحقول التي تتيح إعطاء معنى وجوهر للطاقة الخاملة أساسا في الجسد الطبيعي، وذلك بتحويلها إلى استثمار نوعي للهابيتوس: الليبدو العلمي، الليبدو الفني، الليبدو الاقتصادي، إلخ.

### هوامش علاقة:

- 1-Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, Éd. du Seuil, Paris, 1994, p. 9.
- 2-Le Sens pratique, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 11.
- 3-Si le monde sociale m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner. Entretien avec Antoine Spire. Coll. « Monde en cours/Intervention », Éditions de L'Aube, La tour d'Aigues, 2002, p. 12.
- 4-Ibid, p. 13.
- 5-Réponses. Pour une anthropologie réflexive, (avec L.J.D. Wacquant), coll. « Libre Examen », Éd. du Seuil, Paris, 1992, p. 72.
- 6- Le Sens pratique, ibid, p. 11.
- 7- Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, ibid, p. 17-18.
- 8-Ibid, p. 19.
- 9-Ibid, p. 20.
- 10- Réponses. Pour une anthropologie réflexive, ibid, p. 72.

## العنف الرمزي

ككل تصورات بورديو المهمة، فإن تصور العنف الرمزي قد شهد تطوراً وتعريفات متتالية. نستطيع، بالفعل، أن نلاحظ أنه، إلى وقت قريب من تصور «الإيديولوجيا» كما يفهمها ماركس وإنجلز، قد تغير ليعين الإكراه الذي بواسطته يتآزر المسيطر عليهم مع السيطرة التي تُمارس عليهم، وذلك لأنهم ضحايا أنظمة إدراك وتقدير اندمجوا فيها. وهكذا يفسر بورديو في تأملات باسكالية أن «العنف الرمزي هو هذا القهر الذي لا ينشأ إلا عبر وساطة الانخراط الذي لا يتأخر المسيطر عليه عن منحه للمسيطر، (إذن للسيطرة) حيث لا يتوفر، من أجل التفكير في ذلك، والتفكير في نفسه، أو بتعبير أفضل، لكي يفكر في علاقته معه، سوى بأدوات معرفة لديه، فهي ليست سوى شكلاً مدمجاً لبنية علاقة السيطرة، فتظهر من ثمة هذه العلاقة كما لو أنها طبيعية، أو بعبارة أخرى، حينما تكون الأنظمة التي يشغلها لكي يدرك ويقدر أو ليدرك ويقدر الميسطرين (رفع/ وضع، ذكر/ أنثى، أبيض/ أسود، إلخ...)» الذين هم نتاج اندماج التصنيفات التي تم تطبيعها على هذا النحو، والتي يكون كيانه الاجتماعي نتاجاً لها.<sup>1</sup> إن قوة السيطرة الرمزية تصدر عن إنكار العنف الذي تمارسه، ولكن السلطة الرمزية في مستوى الاعتراف به، والحصول على الاعتراف

مع أنها تعمل على أن يتم إنكاره في حقيقته السلطوية، والعنف التعسفي. فمثلاً أستاذ اللغة الفرنسية الذي يسجل على هامش ورقة التنقيط «لامع» أو «بليد»، فإنه يحدث إشارة تحيل على تراتبية اجتماعية، فالحائز على رأسمال ثقافي تم الحكم عليه بـ «لامع» في حين أن الذي لا يملكه يبرهن عن «بلادات»، ولكن من سيكون معترفاً به من طرف التلميذ بصفته حكماً يتعلق بكفاءته الفردية في اللغة الفرنسية هو غير مقدر حق قدره بوصفه تعبيراً عن سيطرة اجتماعية.

يجب الاعتراف بأنه إذا كان المسيطر عليهم لا يثرون ضد السيطرة التي يتجرعونها، فذلك مستبعد دائماً، لأنهم يخافون من العنف الجسدي للفعل الرادع، وليس أبداً لأن ظروفهم الاقتصادية لا تمنحهم الوسائل فقط. إن أشكال الإكراهات الخارجية هاته والتي هي مادية محض، ليست في مستوى تحليل ما هو يومي في السيطرة، مثلاً، ما هو مألوف في السيطرة الذكورية، «هذه العلاقة العادية بشكل يثير الغرابة»<sup>2</sup>. وحتى نفهم منطق سيطرة كهذه، فلا مفر من فهم بعدها الرمزي. فالنظام الاجتماعي هو قبل كل شيء نظام ذهني، ولو أن هذا الأخير نفسه متحدر من اندماج النظام الاجتماعي المسقط. إن أصالة بورديو لا تأتي من تنويهه إلى أن المسيطر عليهم يساهمون في السيطرة الخاصة عليهم، إن حجة مثل هاته هي ذات تقليد طويل في التفكير بالنسبة إليه، ولكن ليبين أن انخراطه يقوم على التركيب الاجتماعي لـ «أدواتهم المعرفية»، أعني لمقولات إدراكهم وتقديرهم للعالم الاجتماعي ومبادئ تراتبيته: «كما نظرية السحر، فنظرية العنف الرمزي تعتمد على نظرية الاعتقاد، أو بعبارة أحسن، على نظرية إنتاج الاعتقادات، في سعي إلى الاستشراك الضروري من أجل إنتاج

فاعلين ممنوحين بأنظمة إدراك وتقدير تتيح لهم فهم الإيعازات المسجلة في وضعية أو في خطاب، ثم أن يخضعوا لها»<sup>3</sup>. فالعنف الرمزي هو هذا العنف غير المقدر حق قدره والذي يحصل على أصناف من الخضوع لا تدرك كما هي عليه، ولكنها تبدو مُنعمًا عليها بالشرعية وبأنها مسلمات، ثم إنها ضمن النظام الطبيعي للأشياء، وذلك بفضل الضبط اللاواعي للبنيات الذاتية والموضوعية التي تجعل ترسيخ الاعتقادات في الأذهان وإدماج التصنيفات الاجتماعية شيئًا ممكنًا. وعلى هذا النحو، مثلاً، فإن فعالية المؤسسة المدرسية تقوم على قبول الجميع لشرعية مبدأ العنف وأحكامه. إنه عنف لطيف في الحدود التي لا ينكشف فيها عن قوة فظة، لكنها واقعية فعلاً، لأنها منبج إنقاص القيمة الاجتماعية والانفعالات المؤلمة (ذل، قلق، خجل، إلخ). التي ترافقها، فهذا العنف الرمزي هو أيضاً غير مرئي، ومموّه عبر تسجيله حتى في بنية مؤسسة تغلت شرعيتها من الشك، وتنساق بالبداهة العادية للتاريخ المدمج.

إن نظرية البعد الرمزي، وفكرة العنف الرمزي هي أيضاً نظرية فقدان ذاكرة الخاصية المؤسّسة لعنفها. فالسلطة تبرر نفسها، وتكتسب مشروعيتها وتتأقلم، ولكن قانونها لا يتأسس في حقيقة الأمر على شيء آخر عدا عنف تعسفيتها. ويرتكز بورديو على مبدأ العنف البنيوي للتعسفية الثقافية الموروثة من المثال السيميولوجي السوسيوي، حتى يستعيد باسكال بشكل أفضل، لأن التعسفية التي يستحضرها تُفهم بمعنى المزدوج للفظ، فهي نتاج للعادة، كما أنها أيضاً نزوة للقوة، وعنّف من دون تبرير، فلا يوجد أساس للسلطة بل «نوع من مبدأ عدم الصواب الكافي»<sup>4</sup>. فالعنف الرمزي الذي يجسد الاختفاء السحري لهذا العنف العاري، يستمد من التاريخ قوة

ترسيخه، إنه يتولد من التعود الذي يكرس مؤسسة السلطة: «فالمؤسسة القائمة تنسى بأنها متحدرة من سلسلة طويلة، وتقدم نفسها بكل مظاهر ما هو طبيعي». 5. يملك النظام الاجتماعي دائما قوة ما هو طبيعي، أي قوة التعود، والتورط الترتيبي بين الهابيتوس والعادة. لذلك، يسدد بورديو تفكيره نحو السلطة الرمزية تحت حماية باسكال الذي كتب قائلا: «العادة تصنع العدالة، لسبب وحيد لأنها متقبلة، إنه الأساس المخادع لسلطتها (...)»، أو أيضا «ما هي مبادئنا الطبيعية إن لم تكن مبادئنا المعتادة؟ (...)». 6. ومع ذلك، إذا كانت قوة الاعتياد تميل إلى تطبيع تعسفية القوة، فهي لا تستطيع، لهذا السبب، أن تلغيها. العنف الخام ليس رؤية العقل، وفرضية نظرية في خدمة إدراك مثالي للنظام الرمزي الحامي، وقصارى الأمر، فهو سلطان القوة التي تضبط التشريع العقلاني. وبالعكس من ذلك، فعليه يقوم، حسب بورديو، كل نسق مشروع وواقعي، وفي حكم أخير، فهو كل شكل للعنف الرمزي. إذا كان عالم الاجتماع يحوّل التعريف الذي أعطاه ماركس وويبير للدولة («الجماعة التي تدعي بنجاح احتكار الاستعمار الشرعي للعنف الجسدي على منطقة محددة»)، ليس لاستبدال العنف الرمزي بالعنف الجسدي، ولكن أيضا من أجل أن يضيفه إليه. فانبعث العنف غير القانوني ليس مقصى أبدا، كما تبين ذلك العديد من الأزمات التاريخية، ولكن بوجه عام أيضا وجود قوات «حفظ النظام» الشديدة بالقوة التي تبديها بتباه للعيان، فالقوة الشرعية ينبغي أن تظل قوة بالقوة حتى تتجنب العودة إلى المكبوت، إنه انكشاف تعسفية الأصل عبر إظهار شراسة بلا تمويه لعنف تحتاني. ويجب عليها أن تكون «نفا (بالمعنى الحقيقي للإنكار Verneinung) 7 للقوة، وإثباتا للقوة التي هي، بشكل غير منفصل، نفي للقوة. إن هذا الأمر نفسه هو ما يحدد قوة



الشرطة المهنية القادرة على أن تتناسى، وتُنسى بوصفها قوة، ثم تُردّ على هذا النحو إلى قوة شرعية، غير مقدرة حق قدرها ومُعترف بها في السلطة الرمزية». 8.

### هوامش عن رمزي:

- 1-Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997. p. 204.
  - 2-La domination masculine, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1998, p. 7.
  - 3-Raisons pratiques, sur la théorie de l'action, Éd. du Seuil, Paris, 1994, p. 190.
  - 4-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 114.
  - 5- Raisons pratiques, sur la théorie de l'action, ibid, p. 107.
  - 6-Pascal, Pensées, Br 294 et Br 29, citations reprises par Bourdieu dans Méditations Pascaliennes, p. 114.
  - 7-Verneinung :
- معناه، نفي مزدوج. ظاهرة تبدي من خلالها الذات واحدة من حركاتها عبر النفي ولو أنها تسهم فيه حتى في الوقت الذي تحدثه.
- 8-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 116.

## فاعل

يسعى مفهوم الفاعل الاجتماعي إلى تجاوز المعارضات التقليدية (الفرد/ المجتمع، الذاتي/ الموضوعي، الفردانية/ الكليانية، الليبرالية/ الاشتراكية...) والتناقضات المذهبية التي تؤدي إليها من جراء التصورات الذهنية لعلاقات الشخص مع العالم، ومع باقي الكائنات البشرية أو مع ذاته. هذه التصورات (البيكولوجية، والفلسفية، والسوسيولوجية، إلخ...) تؤسس أقوال وأفعال الفاعل حول أحكام باطنية، وذهنية (التقدير العقلي، الهدف القصدي، فعل الشعور، التداول، إلخ). مفهوم بصفتها مستقلة عن كل تأثير خارجي، وساترة من هناك الشروط الاجتماعية التي تتيح للذات أن تبني وتكون هي ذاتها. إن مشكلة تصور الفاعل كموضوع لدراسة علوم الإنسان («فقضية الذات توجد مطروحة أيضا من خلال وجود العلوم التي تتخذ موضوعا لها ما جرت العادة على تسميته «الذات»، هذا الموضوع الذي من أجله توجد مواضيع»)<sup>1</sup>، يجد حله عند بورديو في تصور الفاعلية، مخصصا الأنا كنقطة التقاء لإكراهات موضوعية (الحقل) وتحديدات ذاتية (الاستراتيجيات المهيأة من طرف الفاعل لخدمة الهايتوس الخاص به، والتي تسعى غاياتها إلى التوافق مع الغايات الباطنية للحقل)، فمفهوم الفاعل يوضح بجلاء حضور الاجتماعي (من تربيّات

فو- فردية) حتى في قلب الأفكار والسلوكات الأكثر حميمة والأكثر وعياً: «أعني أن الفاعل ليس تماماً موضوعاً لممارساته: فمن خلال الاستعدادات والمعتقد الموجودين في مبدأ الالتزام في اللعب، فكل الافتراضات الجوهرية للبديهيات العملية للحقل (الرأي الإيستيمي المشترك مثلاً) تتغلغل إلى حدود النوايا الأكثر وضوحاً على ما يبدو». 2. فحتى العقلي هو اجتماعي.

فالذات ليست «قوة داخل قوة» حيث الطبيعة لا تستأذن إلا من نفسها، ولكنها فاعل اجتماعي، تكون مساره الاجتماعي تدريجياً من خلال حقول تكونت تاريخياً، فقد منح الاستعدادات (أولية ونوعية) التي يؤسس انطلاقاً منها مختلف كفاءات موقفه تجاه العالم، الاجتماعي والفيزيقي الذي يحيطه. «إن أنا الذي يضم عملياً الفضاء الفيزيقي والفضاء الاجتماعي (فاعل فَعْلَ ضَمَّ، ليس بالضرورة «ذاتاً» بالمعنى الذي تحدده فلسفات الوعي، لكن أخرى هابيتوس، نسقا من الاستعدادات)، ومفهوماً في معنى مغاير تماماً، أعني مشمولاً، ومسجلاً، ومورطاً في هذا الفضاء، إنه يشغل فيه موقعا، والذي نعرفه (من خلال التحليل الإحصائي للعلاقات التجريبية المتبادلة أنها مقترنة بانتظام لاتخاذ أوضاع «آراء، تمثلات، أحكام، إلخ») حول العالم الفيزيقي والعالم الاجتماعي. 3.

في كتابه التميز 4، يرفع بورديو حماسه إلى معاينة عبور «الذات» عبر الاجتماعي بتوجيه البحث السوسيولوجي إلى «التكون التاريخي والاجتماعي للذوق الجمالي»، واحد من بين الأشياء الثابتة عموماً لما هو «شخصي أكثر في شخصية كل واحد منا» (كان بإمكان عالم الاجتماع، من أجل استنتاج نفس الخلاصات، ثم أن ينزع بتحليله إلى أفعال أخرى

مدركة باعتبارها ذاتية للغاية: الانتحار - دور كهائم، استبطان العقيدة، الصلاة - موس - أو اختيار الشريك). إن الميولات والاشتمزازات، كل واحد منها على حدة، هي هكذا مدينة لعبورها الاجتماعي ولوضعها في فترة معينة. إنها تشتغل هنا، أولاً، كمشير اجتماعي يدمغ ويُشهر الانتماء الاجتماعي للفاعل إلى جماعة ما (عمال، بورجوازيون صغار، بورجوازية كبيرة، أثرياء جدد، إلخ.) والتي تتميز بنوع من تجانس الأحكام الجمالية، إيجابية أو سلبية، فهي من هنا أيضاً موسومة، ومميّزة، عن وعبر، غيرها من الفاعلين والجماعات التي تملك أسلوباً آخر للعيش<sup>5</sup>، وثانياً، كرسم بياني يُنصّد «فضاء الوضعيات الاجتماعية وفضاء أساليب العيش»<sup>6</sup>. هذه الديناميكية المزدوجة للاحتواء والإقصاء، هي ثمرة نزاعات رمزية من أجل التمييز بين الأذواق الجيدة والرديئة، إنها مضمرة بواسطة فرض تراتبية شرعية للقيم (أساليب العيش، الجماليات) لمختلف فصائل الطبقة المهيمنة (الفاعلون والجماعات المغلوبة التي لها نزوع نحو النزول الذاتي وإقصاء نفسها من دائرة الكفاءات بالنسبة إلى الأسلوب المهيمن السالف الذكر، الموضوع والمفروض باعتباره شرعياً)، فهذا «النقد الاجتماعي للحكم» (إعادة إفحام الخلاصات الكانطية) يضع في المقدمة معاينة جذرية: الفاعلون الاجتماعيون («المصنّفون المصنّفين عبر رتبهم [و] الذين يتميزون بواسطة التميّزات التي يصنعونها»)، إنهم بمقدار أقل القائمين بأفعالهم (جمالية، سياسية، أخلاقية...) وبأفكارهم التي هي، في وضعهم داخل الفضاء الاجتماعي، (والمسير الذين سلوكه وكابدوا من أجل الوصول إليه) ما يجعلهم موجودين. (فالتطور ممكن حدوثه دائماً، لأسباب بنيوية، بفعل الاختلالات المتكررة بين المواقع والاستعدادات).

هوامش فاعل:

- 1-Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 155.
- 2-Ibid, p. 166.
- 3-Idid, p. 157.
- 4- La sociologie de Bourdieu (Textes choisis et commentés), A.accardo, P.Corcuff, Le Mascaret, Bordeaux, 1986, p74-76. La distinction. Critique sociale du jugement, coll. «le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1979, p. 74-76.
- 5- La Distinction. Critique sociale du jugement, coll. « le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1979, p.140
- 6- Ibid, p. 140-141.

## فضاء اجتماعي وموقع

يسمح تصور الفضاء الاجتماعي بتجاوز التصورات الثابتة والمؤقلمة للعالم الاجتماعي التي تنزع إلى تشييء الكينونات أو التعارضات التصورية، تلك التي يبرز بورديو أنها ليست سوى إسقاطا للقيم والمقولات المهيمنة في لحظة ما (طبقات، مالكون/ عديمو الملكية، شعب...)، هذا التشييء، يساعد على جهل المنطق الحقيقي للدينامية الاجتماعية. إن كيفية التمثيل الفضائي للمجتمع يسمح باعتبار هذه الأخيرة ليس مثل آلية طبيعية، ولكن مثل «عالم نزوعات» - لاستعادة عبارة بوبر- أو ميولات. فالفضاء الاجتماعي لا يملك حقيقة في ذاته، إنه فضاء توزيعات، أي مجموع واسع لاستعدادات مرتبة من خلال أبعاد كثيرة (الحقول وأنواع الرسمال الذين يقيّمونه)، فكل موقع يملك خاصيته، بمعنى أنه لا يوجد إلا تبعا للعلاقات التي يحافظ عليها مع المواقع الأخرى التي يشبهها: «(...) فالفضاء الاجتماعي محدد بالإقصاء المتبادل، أو تميز المواقع التي تكوّنه، أي مثل بنية لتجاوز المواقع الاجتماعية المحددة من تلقاء نفسها (...) كمواقع داخل بنية توزيع مختلف أنواع الرأسمال»<sup>1</sup>. فكل موقع يطابق ويحدد مجموع خصائص (الرأسمال) والقدرات العملية (الهابيتوس) وذلك من قبل مكانه داخل بنية متصلة بالشبكة. «(الفضاء

الاجتماعي) هو مكان ثابت نسبيا لتعايش وجهات النظر، وللمعنى المزدوج للمواقع داخل بنية توزيع الرأسمال (الاقتصادي، والإعلامي، والاجتماعي) وللسلطة المطابقة، ولكن أيضا لردود أفعال عملية على هذا الفضاء، والتي تنتج انطلاقا من هذه العناصر عبر هابيتوس مبني، وتشكل بكيفية مضاعفة، ببنية الفضاء وبنية أنظمة الإدراك التي تطبق عليها». 2. فالفضاء الاجتماعي إذن ليس نتيجة لتكتل تصرفات الأفراد الذين يتحددون استثنائيا من تلقاء أنفسهم (تبعاً لـ «طبيعتهم» أو لحسابات عقلية، أو أيضا داخل علاقة خالصة للتداوت مع الأفراد الآخرين). فوحدها «الطوبولوجيا الاجتماعية» تسمح بعرض وضعية كل فاعل، موقعه و المواقف التي يتخذها، مهما كان الموضوع. أعني أن نفهم استراتيجياته للتمييز وللإستثمار تبعاً لموقعه: «(...) إن اتخاذ مواقف هذه (من طرف الفاعلين) حول العالم يتوقف على مضمونها وعلى قوتها الرمزية، وعلى موقع أولئك الذين ينتجون هذه المواقف ويشغلونها، ووحده تحليل الموقع Analysis situs يسمح ببناء وجهات النظر هاته، وبهذا الشكل، أي بوصفها نظرات جزئية انطلاقاً من نقطة الموقع (situs) داخل الفضاء الاجتماعي». 3.

فالفضاء الاجتماعي الحديث هو مجموع مواقع داخل شبكات متميزة، فالحقول نفسها موحدة بواسطة «تضامن عضوي وحقيقي، هي هكذا بالنسبة إلى أقاصي الفضاء «الآلي» للمجتمعات التقليدية التي يخيم عليها شبه تمايز سياسي واجتماعي، فتقسيم جهد السيطرة يقلص الوظائف المتخصصة إلى عدد ضئيل (محاربون، قساوسة...)». 4.

إنه فعل سيطرة، ذلك أن الفضاء الاجتماعي ليس مكانا لعلاقات الحب الساذج، ولكن مسرح تنازع (ولو أن العنف والصراعات هي عموما

من نوع رمزي) ملزم لا يتموقع الفاعل عليه، ولا يشغل موقعا ما إلا (حتى مع جسده كرها) بمعارضته للآخرين حتى لا يشغلوا هذا الموقع وغيره من المواقع. «الفضاء الاجتماعي، أي بنية التوزيعات، هي في الآن ذاته، أساس اتخاذ المواقف المناوئة حول الفضاء، يعني خصوصا حول التوزيع ورهان الصراعات والمجابهاات بين زوايا النظر»، فهذه المجابهاات، و«اتخاذ المواقف» هذا، يراهنان على تحقيق مراكز مهيمنة داخل الحقل أو الحقول التي يرهن الفاعل نفسه داخلها، ويتعلق الأمر بالحصول على المواقع التي تستوجب أقصى حجم للرأسمال، إنها أيضا تلك التي تؤمل في ربط أقوى صلة بالرأسمال كما بالسلطة (المعترف بها شرعيا) على المواقع المهيمن عليها، عبر وساطة السلطة على بنية الحقل (كذلك قادة الصناعة والموظفين السامين، وأعضاء المجالس المهنية، وأكبر المسؤولين السياسيين...).

فالتصور الدينامي للفضاء الاجتماعي، لبنية قاهرة ومرنة في الآن ذاته، يسمح بأن يجعل مسار جهد الفاعلين معقولا (حيث تتوقف كثافته وتردده على الوضع المسيطر أو المسيطر عليه الذين يحتلون) لكي يتطوروا ويتدرجوا من موقع إلى موقع، وهكذا ليتمثلوا عبورهم الاجتماعي، أو عبور الجماعة التي ينتمون إليها، وهذا تبعا للتوجيه التصاعدي أو التنازلي لتقدمهم. إن «موقع فرد أو جماعة ما داخل البنية الاجتماعية لا يمكنه أن يكون أبدا محددًا على وجه كامل من زاوية نظر ثابتة تماما، أعني كموقع نسبي (أعلى، متوسط، أو أدنى) في بنية معطاة في لحظة من الزمن، إن نقطة العبور التي تستحوذ على مقطع تزامني، تحتوي دائما على منحدر المسير الاجتماعي: من تم، تحت طائلة أن يترك كل ما



يحدد تجربة الموقع تنقلت كمرحلة صعود أو نزول، مثل ترقية أو نكوص، ينبغي تمييز كل نقطة بتفاضلية الوظيفة المعبرة عن المنحنى، أي من خلال كل المنحنى». 5.

فعلى امتداد مسير ما، يستثمر الفاعل موقعه إجرائيا (أو مختلف المواقع التي يشغلها تباعا)، إنه ملتحم به (مجموع الاستعدادات العملية، أي الهايتوس الملتحم بالجسد (hexis corporelle)، ويملك حوله معرفة عملية (غير منعكسة)، بحيث تميزه (هايتوس نوعي)، والذي يحوزه على النحو ذاته، إنه مهيا لهذه المكانة لأنها موضوعة له بموجب «قانون التوافق» بين بنيات الحقول والهايتوس، وبين مواقع الفاعل واستعداداته. إن هذا «المعنى للموقع»، والذي يسمح له بالحصول على موضع داخل الفضاء الاجتماعي، بالفعل وبرد الفعل داخله، هو واحد من العناصر الموجهة للتقدم داخل فضاء التوزيع أو الاختلافات الذي هو العالم الاجتماعي: «كل فاعل يملك معرفة عملية وجسدية عن موقعه داخل الفضاء الاجتماعي (...)، ومعنى لمكانته (الموجودة بالفعل أو بالقوة)، فيهتدي في اتجاه نحو التشغيل الذي يتحكم في خبرته حول المكانة التي يشغلها، والمحددة قطعاً، وبالأخص علائقياً، كرتبة، ثم السلوكات التي ينبغي الحفاظ عليها لإبقاء هذه الرتبة واعتبارها (...) فهذه المعرفة العملية التي توجه التدخلات في النزاعات الرمزية للوجود اليومي الذي يسهم في بناء العالم الاجتماعي، بطريقة أقل وضوحاً، ولكنها فعالة تماماً مثل النزاعات النظرية التي تجري وسط الحقول المتخصصة بالضبط، سياسية وبيروقراطية، وقانونية وعلمية على وجه الخصوص، أي داخل نظام التمثيلات الرمزية الاستدلالية في أغلب الأحيان». 6.

يمكن أن ينجم عن التماثل، داخل حقول متميزة، تضامانات بين الفاعلين الذين يحتلون هاته المواقع. تضامانات أفقية في وضع الفاعلين (أو الجماعات) المموضعين في مواقع مهيمنة متشابهة داخل الحقول الخاصة بكل واحد (المقاولون الكبار والساسة المتحدرون من المدارس العليا، مثلاً)، ولو أنهم يظلون، فضلاً عن ذلك، في صراع «داخل حقل السلطة»، أو تضامانات مستعرضة بين مواقع المسيطر عليهم المتنافرين بشأن وضعهم داخل التوزيع الشامل للمواضع، ولكن مضايقين، بالقدر ذاته، داخل مداراتهم الخاصة بكل واحد منهم. هكذا، فإن إمكانات التضامن الناجمة عن تماثل المواقع بين عدد من «المسيطرين والمسيطر عليهم» (الفاعلون في حقول الإنتاج الثقافي: مفكرون، وجامعيون، وفنانون، إلخ.)، الذين، بالرغم من تزودهم كثيراً برأسمال ثقافي، لكنهم دائماً يجد معوزين بخصوص الأنواع الأخرى للرأسمال (من هنا يأتي موقعهم كـ «مسيطرين - مسيطر عليهم»)، ومحض «مسيطر عليهم» في الفضاء الاجتماعي فهم على وشك أن يحرموا من كل أنواع الرأسمال. إنه بفضل هذه التماثلات التي تشبه سابقتها، يكونون مسلحين (مثل «معنيين بالجهود التفسيرية») وذلك من أجل صياغة ادعاءات بكيفية فعالة رمزية، فإنهم يقتنعون ليصيروا «ناطقين بلسان المسيطر عليهم» وأن يفسحوا المجال، على هذا النحو لـ «تحويل الرأسمال الثقافي». هذا التحويل هو أصل الحركات الثورية في العصر الحديث والساعية إلى تغيير توزيع المواقع داخل الفضاء الاجتماعي، وذلك بتبديل وزن كل رأسمال و/ أو شروط اكتساب مختلف أنواع الرأسمال (عبر إصلاح نظام التربية مثلاً).

**هوامش فضاء اجتماعي وموقع :**

- 1-Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 161.
- 2-Ibid, p. 219.
- 3-Ibid, p. 218.
- 4-Ibid, p. 123.
- 5-La sociologie de Bourdieu (textes choisis et commentés),  
A. Accardo, P. Corcuff, Le Mascaret, Bordeaux, 1986.  
p.153-154.
- 6-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 220-221.

## فعل

إنه أساسي في فكر بورديو بحيث يشكل فيه مفهومًا جوهريًا، فتصور التطبيق يحيل على فلسفة ترتيبية للفعل المشيّد على قاعدة عدد قليل من التصورات الأساس (المظهر - البنيات البانية -، الحقل - البنيات المبنية - الرأسمال): «إن أفعالنا يكون لها، في الغالب الأعم، كمبدأ، الحس العملي أكثر من الحساب العقلي»<sup>1</sup>، أو فعلاً داخلياً ذو «تسديد قصدي» أو أيضاً «علاقة قصدية» مع المحيط. وبالنسبة إلى فئة عريضة من الحالات، فإن سلوكات الفاعلين الاجتماعيين هي في الغالب تعبير غير انعكاسي للقواعد، والقدرات، والهائيتوس، المكتسبة في حقل ممارسات ومن أجله (أو مجموع حقول ذات علاقة في ما بينها). «هو القول بأن الفعل المدروس من طرف عالم الاجتماع لا هو» محض ارتكاسي» حسب تعبير فيبير، ولا هو محض واعي ومحسوب. ومن خلال البنيات الذهنية والمحفّزة التي يستعملها (والتي تتوقف دائماً، من جهة، على الحقل، المتصرف كحقل للقوى المكوّنة الذي يكون نتاجاً لها)، فالهائيتوس يساعد على تحديد أشياء لفعلها أو لتركها،... الاستعجالات إلخ، التي تعلن الفعل»<sup>2</sup>. فهذه النظرية التنظيمية للفعل تضع في المقدمة، أولاً، الطبيعة العملية للمعرفة المعبأة عموماً من طرف الفاعلين في أعمالهم،

وثانيا، المنطق الخاص بهذه المعرفة الملتصقة بها. وهكذا يتم التخلي عن عدد من المفاهيم (التحفيز، والفاعل، التقدير العقلي...) ومن التناقضات (الوعي/ اللاوعي، الفرد/ المجتمع، مبالي/ لا مبالي...) التي تبني غالبية من الأفكار العالمية حول الفعل، على سبيل المثال، المعارضة العالمية بين: «(...) إذا أمكننا القول بأنه [الفاعل] يتحتم في الحدود التي يبني فيها الوضعية التي تحدده، والثابت أنه لم يختَر مبدأ اختياره، أي الهايتوس، وأن بُنى التشييد التي يطبقها في العالم كانت هي نفسها مشيئة من طرف العالم». 3.

لا يتصرف الفاعلون دون سبب، لكن هذه المعايينة لا تلزمنا بالقول إنهم عقلانيون أو أن نعزو إليهم أسبابا، واعية أو لا واعية، تقود ما يفعلون: «فهم يستطيعون أن يكونوا عاقلين دون أن يكونوا عقلانيين». 4. إن عقلانية التصرفات تكشف العقل العملي أكثر من العقل النظري، وأن دوافع أفعال الفاعلين تجد منابعها بعيدا عن دعاوى علم الحساب: في المواجهة المضبوطة بين نسق قواعد مكتسب وجزء صغير من الفضاء الاجتماعي، مكان اكتساب ونشر هذه القواعد: «إن مبدأ الفعل إذاً ليس هو ذاتا تجابه العالم كما تجابه موضوعا في علاقة معرفة محض، ولا أكثر من «وسط» يمارس على الفاعل نوعا من السببية الميكانيكية، إنه ليس موجودا لا في الغاية المادية أو الرمزية للفعل ولا في إكراهات الحقل. إنه يكمن في التواطؤ بين الحالتين المزدوجتين للاجتماعي، بين التاريخ الملتصق بالأجساد والتاريخ الملتصق بالأشياء، أو، بتحديد أكثر، بين التاريخ المسقط في الأشياء، على شكل بنيات وميكانيزمات (تلك المتعلقة بالفضاء الاجتماعي للحقول)، والتاريخ المجسّد في الأجساد، على شكل هايتوس، إنه تواطؤ يؤسس علاقة مشاركة سحرية تقريبا بين تحقيقين مزدوجين للتاريخ». 5.

إن نظريات الفعل العقلاني تعتبر الفعل كمنفذ لتداول إرادي للفاعل، الذي بناء على قاعدة الرغبات التي يقترحها، من معرفة ومن تقويم لمختلف الإمكانيات والإكراهات التي ترشح نفسها من أجل تحقيق هذه الرغبات، تنجز حساب الحظوظ والمنافع. ولهذه النظريات عيبا مزدوجا: إنها تعاني من خطأ التمرکز العلمي الذي يقتضي أن يضع للأفعال نموذجا نظريا منحرفا بالإكراه، لكونه مبنيا من طرف باحث يحافظ على صلة «تدريسية» بالعالم، وبغائية تنقاسمها أيضا تحليلات الفعل لفلسفات للذات: تصرفات الفاعلين تكون نابعة من نشاط عقلائي «دون خارج»، أي من دون شروط تاريخية واجتماعية. 6 فهذا النوع من التفسير للفعل كانعكاسي أو متداول يتعارض مع تفسير الفعل كناتج عن الأثر الميكانيكي والإكراهات الخارجية، أحيانا لدى نفس المؤلفين الذين ينزلقون بشكل متناقض من واحد إلى آخر: «إذا كان انزلاق هذه الأوضاع المتعارضة من واحد إلى آخر هو من السهولة بمكان، فلأن الحتمية الميكانيكية الخارجية، من خلال الأسباب، والحتمية الفكرية، من خلال العقل - «المنافع المفهومة جيدا» - يلتحق بعضها ببعض ويتمازج». 7. يجب إذا إعادة شرح الفعل والفاعلية من حيث كونهما عوامل اجتماعية وعوامل هابيتوس، ومن دون أن نسقط في نظرية حتمية: «في مقابل النظريتين كلاهما، ينبغي أن نفترض بأن الفاعلين الاجتماعيين هم مخصصون بالهابيتوس، المسجل في الأجساد بواسطة الخبرات الماضية: فأنساق البنى الإدراكية هاته، والأحكام والفعل الذي يتيح اجترار أفعال معرفة عملية، قائمة على اعتلام المنبهات المشروطة والاصطلاحية والاعتراف بها، تلك التي تتوقف عليها ردود أفعالها، والتي تولد، دون وضع جليّ لغايات ولا حساب عقلائي للوسائل،

وللاستراتيجيات المكيفة والمتجددة دون توقف، ولكن في حدود الإكراهات البنيوية التي تُعدُّ نتاجاً لها وتحددها». 8.

هنا حيث المرجعية لها قواعد (شكلية أم لا، عامة أو خاصة) تجد حدودها، تنتشر الاستراتيجيات العملية للهابيتوس، أي منطق نوعي للبعد العملي (مثلاً في حالة الاستراتيجيات الزوجية، أو الاستراتيجيات الإنجابية، وهذا في «قطيعة واضحة مع المعجم البنيوي لقاعدة ونظرية الفعل كتنفيذ ينقله» 9. إن الاستراتيجيات التي بدأ تنفيذها من لدن الفاعلين تحمل: «توقعات عملية لنزوعات متأصلة في الحقل» (نزوعات ليست جلية أبداً على شكل قواعد أو معايير للفعل). فحساسية الفاعل لإغراءات السياق مرتبطة بمركزه وسلوكه الاجتماعي 10: «في الواقع، فإن الاستراتيجيات ليست أجوبة مجردة لوضعية مجردة، كما هو الحال بالنسبة إلى سوق الشغل حيث كَمَّ من المنفعة المتوسطة، إنها تتحدد تبعاً لإغراءات مسجلة في العالم نفسه، على شكل مؤشرات إيجابية أو سلبية والتي لا تخاطب أياً كان، ولكنها ليست «متكلمة» (في معارضة لكل من لا يهتمها) إلا مع فاعلين متخصصين بامتلاك رأسمال ثابت وهابيتوس أكيد» 11. وبناء عليه، فإن مفهوم الاستراتيجية لا يمكن تناوله في معنى شخصاني أو تعقلي 12.

### هوامش فعل:

- 1-Méditations Pascaliennes, coll. « Liber », Éd. du Seuil, Paris 1997, p. 78.
- 2-Ibid, p. 176.
- 3-Ibid, p. 177.
- 4-Raisons pratiques sur la théorie de l'action, Éd. du Seuil, Paris, 1994, p. 150.
- 5-Méditations Pascaliennes, ibid, p. 179.
- 6-Ibid, p. 189-190, et 259-261.
- 7-Ibid, p. 167.
- 8-Ibid, p. 166.
- Ibid, p. 78. 9-
- 10-Ibid, p. 252.
- 11-Ibid, p. 261-262.
- 12-Réponses. Pour une anthropologie réflexive, (avec L.J.D. Wacquant), coll. « Libre Examen », Éd. du Seuil, Paris, 1992, p. 104.



## فلسفة

لنتذكر في العنوان الفرعي لمقال في جريدة Le Monde يعلن وفاة بورديو: «الفيلسوف والأستاذ في الكوليج دو فرانس في ذمة الله يوم الأربعاء»، وقد صيغ على هذا النحو، يمكننا بعد جاك بوفريس Jacques Bouveresse، الذي كان أول من أدهشه هذا<sup>1</sup>، أن نشكك في أن بورديو كان سوف يستسيغ مثل هذه التسمية. ففي قطيعته مع التكوين الفلسفي ما كان ليقبل، في جميع الأحوال، الفيلسوف كمهنة، لكن بالأحرى رجل علم بما أنه عالم اجتماع. فكرسي الأستاذية الذي كان يشغله في الكوليج دو فرانس كان منبر علم الاجتماع، وحقيقة فقد نذر لعلم الاجتماع حياته العالمية. أينبغي لنا، مع ذلك، أن نستخلص أنه رفض الفلسفة؟ بكل تأكيد، لا، فمهما أن هذه الخلاصة المتسرفة قد كانت مستنتجة من لدن العديد من القراء المتعجلين وعدد من الفلاسفة، أقل عجلة، وجدوا مصلحة في أن يلعبوا بسعر زهيد دور سدنة المعبد. صحيح أن بورديو لم يكن قد تجنب وظيفة الفيلسوف فحسب، لكنه قد احترس علانية من الوضع الفلسفي حيث يعود ثانية ليختصم خصوصاً حول الطموح الشامل، كما حول ادعاء السكولائية على نحو نموذجي من أجل الاستقلال الذاتي المطلق. علاوة على ذلك، فإنه قد قام - بما كان، من دون شك، مُقصياً للدوكسا الفلسفية -

للحقل الفلسفي ونتاجاته موضوع دراسة سوسيولوجية. ويجب، بلا ريب، أن نبحت بعيدا عن علل الخصومات «الفلسفية» الخاطئة التي رافقت بانتظام تلقي أعماله. من خلال نقاشات السكولائية حول الحرية أو النسبية فإنه يعرب عن نفسه - على شكل يدين كثيرا للتاريخ ولبنية العلاقات بين المواد التعليمية، كما يدين لشلل «الإشكاليات المنقولة عبر طبقة الفلاسفة»<sup>2</sup> - إنه رد الفعل على اندماج وجد نفسه مهاجما داخل حدوده (أعني في تراتبية المواضيع التي تكرر امتيازاته) ولا سيما في ما يؤسس الوهم من طرف أغلب أعضائه: الإيمان بحرية المفكر، أي في إمكانية النشاط العلمي الذي يمكن إعطاؤه لأي كان وفي كل لحظة، إنه تجريد مكوّن من كل شرط اجتماعي للممكن.

لقد كان بورديو في الحقيقة عالم اجتماع كبير وفيلسوف حقيقيا، ثم إنه عارف مرموق بالفلسفة حتى إنه ليغتاظ من النقاشات المغلوطة التي كانت تفرض عليه وتعرض الولوج إلى حقيقة فكره، وإلى الحوارات النقدية الجوهرية التي كان يمكن أن يثيرها. 3 ففي آية ولاء تحمل عنوانا ذا مغزى «بيير بورديو، الفلسفة العرفانية» يكتب جاك بوفريس بشأن المأخذ المكشوف لـ «الحتمية» الذي تعرض إليه: «أفهم جيدا نفاذ الصبر والسخط الذي تصرف بهما أحيانا إزاء الهجومات المتواصلة التي كان ضحيتها حول هذه النقطة بالذات، حين كانت من فعل الفلاسفة. لقد كان يملك بحق معرفة بالتقليد الفلسفي أفضل بكثير من ذلك الذي كان للكثير منهم، وكان يعلم أكثر من أي كان بأنه يمنح، أو لائك الذين لا زالوا يرغبون في استعماله، الوسائل ليكونوا بصراحة أكثر حذقا حول أسئلة من هذا النوع»<sup>4</sup>، وخلافا لما يتظاهر البعض باعتقاده، فإن بورديو، إذا كان يتذوق

قليلا العروض الفلسفية لـ «مُنظري الاجتماعي» أو منظري العلوم المبرّنين من العلوم الاجتماعية، مقدّرا أنهم ظلوا يستقرون تنظيرية باطلة تحل محل الممارسة الملموسة للتطبيق العلمي، ولم تكن قط ذات نزعة علمية، ولم تكن أبدا عدوا للفلسفة. يقول بورديو مفسرا، خلال منتدى شيكاغو 5: «إنني على الدوام في سعي مع الفلاسفة»<sup>4</sup>. هذه العلاقة الثابتة تمت ترجمتها في هذا الكتاب إجابات وذلك من خلال استعمال للفلسفة، هو في نفس الوقت مكثفا، ومحددا، ومبطلا لصفة القداسة. لقد عرف بورديو بالفعل كيف يفيد من الفلسفات الكبرى للماضي (باسكال، وسبينوزا، وليبنيز، وكانط، وهيغل، وماركس، وكاسيرر، إلخ.)، ومن التيارات الفلسفية التي دمغت سنوات تكوّن الظاهراتية والفلسفة العلمية الفرنسية (هوسرل، وهيدغر، وسارتر، وميرلو بونتي، وباشلار، وكنغليهم)، كما من بعض الفلسفة التحليلية (فتجنشتين، وأوستن، وكوين، ورايل) والذي كان واحدا من بين أوائل القراء الفرنسيين لها. إلا أنه ما فتئ يحافظ على علاقة موسومة بالحرية حيال هذه المشاريع النظرية، معتبرا التصورات الفلسفية مثل أدوات في خدمة معرفة العالم الاجتماعي بالطريقة ذاتها. مثلا، كأدوات علم الرياضيات<sup>6</sup>. ولم يكن مترددا إذن ليستدعيها عند الحاجة، بطريقة غير لائقة، لاستعمال مضاد أو في سياق التحليلات السوسولوجية الواقعية التي تنكشف فيها قيمة استكشافية غير منتظرة.

وخلال حوار مع جيزال سايبير و Gisèle Sapiro، يلخص عالم الاجتماع، على هذا النحو، العلاقة المركبة التي يحافظ عليها مع الفلسفة: «إنني احتاط كثيرا من التفلسف، من محاولة أن أفلسف عوض أن أقوم بالبحث، ولكنني أعتقد أن المقدمات المنطقية والاستدعاءات القبلية

السوسيولوجية أساسا هي على مستوى رفيع جدا من المعرفة الفلسفية»<sup>7</sup> قبل أن يضيف قائلا: «هذا غريب جدا لأنه ينبغي في الوقت نفسه معرفة فلسفية جد قوية، ويجب الحذر منها كثيرا». <sup>8</sup> لقد ظل بورديو يحترس من الهابيتوس الفلسفي الخاص به، وظل يبحث ليظل تابعا للأنظمة التي يرهنها هذا الهابيتوس عفويا في إدارك وتقدير العالم، بدءا بذلك الذي يميز ويختار النظري ضدا عن التجريبي أو الكلي ضدا عن الخاص. فالجميل، (بمفهوم فلسفي يحيل على كل الحقائق التي نتوسم فيها الالقيمة والامتياز) L'Hippias mineur، يشرح في إجابات، يبدو مثل جنس معتوه عاجز عن الارتفاع فوق حالته الخاصة. وحين سئل عن جوهر الجميل، أجاب وهو يحصي بإصرار: «طنجرة جميلة، فتاة جميلة، إلخ. بالفعل (...) إنه يدعن للقصد الصريح ليرفض التعميم والتشبيء والتجريد الذي يساعد على تنميته. أنا لا أشاطر فلسفة هابياس (مهما أنني أتوجس كثيرا من تشبيء المجردات التي هي مألوفة جدا في العلوم الاجتماعية)، ولكنني أعتقد أنه لا يمكننا التفكير على وجه صحيح إلا من خلال نماذج تجريبية مبنية نظريا». <sup>9</sup> فالوضعية الحرجة لكاتب تأملات باسكالية تجاه التجريد تبرر نفسها، فعلا، برفض التبرير النظري الخالي من موضوع، وليس لفلسفة ذات نزعة تجريبية قد تكون قادرة لتبرير تصورها العلائقي للعلم وبرؤيتها الترتيبية للفعل. <sup>8</sup> بالفعل، فإن نظرية معرفة الاجتماعي التي ينميها في نصوص مثل «مهمة عالم الاجتماع» تأخذ نقيض الإدراك التجريبي جدا، من استلهام أمريكي هيمن على العلوم الاجتماعية سنوات الستينيات. بارتباطها ثانية بالكانطية الجديدة لدوركهيم، فإنها قد اندمغت بعمق بفلسفة التبرير العقلاني التطبيقي لباشلار، أعني للتبرير العقلاني الذي يستمد معناه من مواجهته الثابتة للوقائع. لكن هذه الأخيرة، ويجب

تحديد هذا الشيء فورياً، هي وقائع علمية «حالات تجريبية مبنية نظرياً» لأنه لا يمكن أن توجد فيها معرفة فورية. ضداً عن السداجة الوضعية، ينبغي أن نتحمل المعطيات العلمية، وينبغي أن تكون مبنية، وأن لا يكتفي العالم بقطفها، وإنه بالفعل، ما لا يأخذ معنى إلا داخل المجموع النظري الذي يدرج ضمنه. وبطريقة عامة، فإن المعرفة العلمية لا يمكن أن تمضي دون افتراضات نظرية قبلية، ولو أن هذه الأخيرة تستتر دائماً داخل معارف نظرية عفوية غير محللة لوظائف ذات يقين إبستيمولوجي أو خاص بعلم الواجبات، بل أكثر من ذلك، ينوه بوررديو،<sup>10</sup> في «الاختيارات» غير الصادرة عن الممارسة العملية (تورطات علاقة محقق، محقق بشأنه، اختيار قائمة مصطلحات، إلخ). فالذات المسقطة ينبغي لها أن تقاوم ضد هذه الاختيارات المكيفة اجتماعياً، لكنها لا تستطيع مداعبة الأمل في أن تتجرد من أي افتراض تصوري مسبق. يجب عليها أن تتصرف في إطار مضطلع ببناء الموضوع، وذلك من أجل إظهار ومراقبة امتحان المبادئ التي يرهنها داخل فكره وداخل ممارساته.

هذه الخطة النقدية هي من غير اعتراض موروثه من الفلسفة، ومن الإبستيمولوجيا المنسوبة إلى باشلار، طبعا، ولكن بصورة أعم من التقليد النقدي، بل ذي النزعة النقدية.<sup>11</sup> إلا أن عالم الاجتماع يوسعه ويعيده نحو مسألة الافتراضات القبلية السكولائية للنشاط الفلسفي. يتعلق الأمر هنا بالكشف عما بقي من دون تحليل حتى عند الفلاسفة الأكثر جرأة<sup>12</sup>، يعني اللامفكر فيه الاجتماعي، والظروف الاجتماعية التي يمكنها أن تنتج ما هو رمزي - إنه نشاط مسؤول بامتياز - بالفلسفة تأبى مسألة ظروف إمكانية مساءلتها. والحال أنها بإعفاء نفسها، على هذا النحو من تبرير

وضعها «النظري» الذي تتبناه إزاء العالم، فإن الفلسفة تنزع «طبيعيًا» إلى نسيان «العالم الذي نفكر فيه ليس هو العالم الذي نعيش فيه» حسب عبارة باشلار.<sup>13</sup> ويستعمل بورديو الوصف الظاهراتي لتغيرية العلاقات بفعل الزمن ليثير الانتباه إلى أن زمن المفكر هو زمن نوعي جدًا: زمن السكولا Skholè ، أي وقت الفراغ والمدرسة، واتخاذ مسافات بخصوص استعجالات الوجود اليومي. والحالة هذه، فإن الفيلسوف أكثر بكثير من العالم، فإنه يأخذ العالم تلقائيًا كفرجة وموضوع للتفكير، مع كل إنكار لقطيعته مع الأنواع الأخرى للزمنية، والأنواع الأخرى للعلاقة مع العالم. إن عددًا من الأوهام والأخطاء الفلسفية تصدر، حسب بورديو، عما «ينجزه طبع الفيلسوف» (أفلاطون) نوع لمثال الاستعداد السكولائي، يورط نسيانًا للممارسة وإدراكًا منحرفًا بشكل عميق لحقيقة الواقع الاجتماعي.

وبما أن الحالة هي نفسها، فمن الممكن الاعتماد على الدعم الفلسفي لنقد الفلسفة. نعلم أن خطة بورديو كانت موسومة بفلسفة الجسد، والحرب الصليبية المضادة لعقلانية ميرلو بونتي. لكن بورديو سيكتشف لاحقًا صدى جد مباشر لجهود الخاصة في الطريقة التي سيحدد بها البراغماتيون وفلاسفة اللغة تحليل الأخطاء النوعية للتفكير الفلسفي ثم تجاوزها.<sup>14</sup> ومن بين المتأخرين، يجدر بنا أن نخصص مكانًا جانبا لفتجنشتين. لقد وجد فيه بورديو، بالفعل، حليفًا حيث نوه إلى أي مدى استطاع أن يكون نفيسًا بالنسبة إليه: «فتجنشتين هو بلا شك الفيلسوف الذي أفادني أكثر في أوقات صعبة، إنه من الصنف المخلص في أوقات الشدة العقلانية: (...) بحيث يتعلق الأمر بأن نقول أشياء بسيطة (وبنفس المحاولة، الفائقة الوصف تقريبًا) كما نتعاطى ممارسة».<sup>15</sup>

إن تفكير كاتب أبحاث فلسفية قد كان حقاً محدّداً في تحضير نظرية الممارسة، وذلك حول مسألة اتباع القواعد، ولكن بشكل أكبر فيما يتصل بالعناصر الخاصة بالعقيدة، ويتقاسم الكاتبان نفس الارتياح تجاه التحليل النظري، والادعاء الشمولي للخطأ الأرسطراطي للذات نشرك الفلسفة عادة معهما.

فعمل بورديو إذن، يرتبط بشكل عميق بالفلسفة، إن شبح التفلسف قد جعله ينبذ تأليف كتاب ذي رنات فلسفية واضحة مثل تأملات باسكالية، لكن طموح عمله قد كان دائماً سوسيولوجيا وأثروبولوجيا (بمعنى الإدراك الفلسفي لما هو إنساني). ويجب، حسب رأيه، إجراء نقد للفهم الفلسفي، وإذا كان يجب التنويه بحدوده الاجتماعية، فليس للحط من الفلسفة، بل على العكس من ذلك، لكي نتيج لها أن تنمي أسئلتها إلى مدى بعيد. 16 أکید أن نقد رؤية السكولائية هو نقد لأوهام الفكر الخالص، وإذن، للفكرة التي يكوّنونها عدد من الفلاسفة حول الفلسفة. يجب تلقين هؤلاء المتأخرين بأنهم ليسوا كائنات غير مخلوقة، ومن غير مكان لهم Atopos، وغير قابلين للتصنيف، بل إنهم، « ككل الناس، معروفين داخل الفضاء (الذين) يدعون معرفته ». 17 فالفيلسوف ليس مصوغاً، أكثر مما ينبغي، بالاستعدادات المرتبطة بموقعه الاجتماعي، إنه كذلك، كما وضح ذلك بورديو في دراسته لهيدغر، ببنية الحقل الفلسفي الذي هو نتاج له. إلا أن هذا النقد، « الافتراضات القبلية التي هي محفورة في موقع واستعدادات أولئك الذين هم في حالة التعاطي إلى نشاط التفكير المعين تحت اسم فلسفة ». لا تهدف إلا إلى « إعطاء إنجازها التام بقصد تحرير التفكير الفلسفي ». 18 إن علم اجتماع فلسفة بورديو تتيح بيانا على بيان

Erklärung de Erklärung une  
 تقليص للفلسفة، ولكنها، تجسد، بمعنى ما، هاجسا نقديا للانعكاسية التي  
 قد نفكر في أنها تحدد بكيفية أساس العقل الفلسفي. إنه مع ذلك، وبكل  
 تأكيد، في علاقة بفكرة شكل ما لتحقيق هذا المثال (Idéal) 19، حيث  
 ينبغي تأويل الجواب المعطى من طرف بورديو، طيلة امتدى شيكاغو،  
 على سؤال حول انتماء جهده إلى الفلسفة: «إذا أردت أن أعطي رؤية  
 مؤمثلة نوعا ما حول مساري الفكري، أقول إنه مشروع قد سمح لي على  
 الأقل في نظري، بتحقيق الفكرة التي كانت لدي حول الفلسفة. وهي  
 طريقة أخرى للقول بأن أولئك الذين نسميهم عادة فلاسفة ليسوا دائما  
 مطابقين لهذه الفكرة...» 20.



## هوامش فلسفة:

- 1-Bouveresse.J., Bourdieu savant & politique, op., cit, p. 34, note.
- 2-Ibid, p. 40.
- 3-Réponses. Pour une anthropologie réflexive. (avec, L.J.D. Wacquant), coll. « libre Examen », Éd. du Seuil, Paris, 1992, p. 134.
- 4- Bouveresse.J., Bourdieu savant & politique, op., cit, ibid, p.34.
- 5- Réponses. Pour une anthropologie réflexive, ibid, p. 134.
- 6-Ibid, p. 133.
- 7-Ibid, p. 133.
- 8-cf. Pinto. L. Sapiro.G., Champagne. P., Pierre Bourdieu, Sociologie, op, cit., p. 82.
- 9- Réponses. Pour une anthropologie réflexive, ibid, p. 135.
- 10-Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action. Éd. du Seuil, Paris, 1994, p. 9.
- 11-Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 65.

12 - مفهوم criticiste هنا، من Criticisme، أي النقدية، او مذهب نقدي (فلسفة كانط التي تذهب إلى ان الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة). المترجمة - معجم الكامل الكبير، ص 270.



13-Méditations Pascaliennes, *ibid*, p. 64.

14-Ibid, p. 65.

15-Ibid, p. 25, 42-43.

16-Choses dites, coll. "Le sens commun", Éd. de Minuit,  
Paris, 1987, p. 19.

17- Méditations Pascaliennes, *ibid*, p. 38.

18-Ibid, p. 39

19-Ibid, p. 38.

20-Ibid, p. 21.

16- Réponses. Pour une anthropologie réflexive, *ibid*, p. 132.

## فهم وتفسير سوسيولوجي

يرفض بورديو التعارض القائم بين الفهم والتفسير. فعالم الاجتماع يرشح نفسه «لإقامة مبادئ تفسير وفهم عامة صالحة لكل ذات، بمن فيها، بالطبع، الذي يعرضها (...)»<sup>1</sup>، وهذا من خلال إسقاط خاص للعمل السوسيولوجي (الذي يمر في لحظة نظرية بالضبط لـ «بناء موضوع البحث»). إن هذا التوضيح الكمي (منهجية إحصائية، بحث عن علاقات متبادلة...) أو النوعي (بحوث، مقابلات...) يمكن أن ينفذ من فعل احتواء لوجهة نظر الفاعل إلى وجهة نظر عالم الاجتماع، حول «توضيح مشترك»<sup>2</sup>. في الغالب الأعم، إن الإسقاط والتفسيرات التي تصدر عنه هي ثمرة تركيب المقاربتين. (التميز يمنح من ثمة شهرة مرموقة)

إن فهم ظواهر اجتماعية، لفاعل أو لجماعة من الفاعلين، يمر هكذا عبر التحليل الموضوعي لمواقع الأفراد (التي هي متعلقة بمنطق الحقل الذي تستقر فيه). «هو إعطاء فهم ذي طابع جنسي أو وراثي، لمن يكون [الفاعل]، مؤسس على إتقان نظري أو عملي للشروط الاجتماعية التي هو نتاج لها: إتقان شروط العيش والميكانيزمات الاجتماعية التي تمارس تأثيراتها على مجموع العينات التي هو جزء منها (عينة تلاميذ الثانويات، عمال مؤهلون، قضاة، إلخ...)» ويتقن توضيحات نفسية واجتماعية متلازمة

ومرتبطة بموقعه وبعبوره الخاص داخل الفضاء الاجتماعي<sup>3</sup>. يطن بورديو في الفصل بين نوعين من العلوم (تلك الخاصة بالطبيعة، وتلك الخاصة بالعقل أو الثقافة) التي تفسح المجال لنتائج من نوع مغاير: أحدها تفسيري (يعبئ الشروط والأسباب، والآخر متفهم (يستدعي الحدس والتفسير والتفخيم). فالتفسير السوسيولوجي، وصف موقع الفاعل، هو نفسه فهم لهذا الأخير، ولزاوية نظره: «فضدا عن التمييز المبتدل ينبغي أن نضع أن فهم و تفسير يمثلان شيئاً واحداً»<sup>4</sup>.

إلا أن هذا الفهم لا يمكنه أن ينتهي إلى مراكمة مختلف «زوايا نظر» الفاعلين: «يجب أيضاً مجابهة (زوايا النظر هاته) كما هي عليه في الواقع» وأن نبرز هكذا «مواجهة دون التزام ولا تراض ممكن لزوايا نظر متعارضة لأنها أيضاً مؤسّسة على أسباب اجتماعية»<sup>5</sup>. وهكذا يوكد فهم العالم الاجتماعي من هذا الإدراك العقلاني «من تعدد المنظورات المقابل لتعدد زوايا نظر متعايشة، وأحياناً، متنافسة مباشرة»<sup>6</sup>. إلا أنه بالرغم من هذه المنظورية، فإن الواقع الاجتماعي لا يمكنه أن يُدرَك كثمرة روابط باطنية لباطنية ذوات متفاعلة، ولكن كواقع اجتماعي بالضبط، فضاء هندسي لأبعاد متعددة من حيث التقاطعات لإحداثيات مختلفة هي بمقدار زوايا نظر حول هذا الواقع. «لا يستطيع عالم الاجتماع أن يتجاهل أن ميزة زاوية نظره هي أن تكون زاوية نظر حول زاوية نظره ما. فلا يمكنه إعادة إنتاج زاوية نظر موضوعه وإنشائه على هذا النحو وإعادة وضعه داخل الفضاء الاجتماعي إلا انطلاقاً من زاوية النظر هذه المتفردة جداً (وبمعنى ما، التي هي غاية في الامتياز) حيث يجب أن يأخذ مكانه ليكون قادراً على أن يتناول (بتفكير) كل زوايا النظر الممكنة. وهذا ليس إلا في نطاق الممكن،

حيث يملك القدرة على أن يجعل نفسه موضوعا، قدر المستطاع، مع البقاء تاما في المكان الذي كُلف بالحضور فيه، بدون رحمة، داخل الفضاء الاجتماعي، ويتخبط في التفكير في المكان الذي يوجد فيه موضوعه (الذي هو أيضا، على الأقل، وإلى حد ما، «أنا ثانية») ويتناول هكذا زاوية نظره، يعني أن يفهم أنه لو كان في مكانه، كما يقال، سيكون وسيفكر مثله دونما شك». 7

«أن نفهم»، لكن لأية غاية؟ فحتى لو وصلت إلى الوعي الميكانيزمات التي تنتج الهيمنة والعنف الرمزي فإنه لا يذوّب أثارها أو يمنح حتما وسائل إبطالها (بتغيير مبادئ التقسيم في الحقل، مثلا)، إن منافع فهم ضرورات العالم الاجتماعي (المنافع التي يفهمها بورديو على طريقة سبينوزا)، هي موجودة، بشكل متناقض، للتفكير فيها من حيث درجة الحرية السهلة المنال للفاعلين الاجتماعيين (مثلا، بالنسبة إلى بعض الفاعلين، أن يكونوا قادرين على «أن ينسبوا معاناتهم إلى أسباب اجتماعية و... فيحسون هكذا أنهم مبرأين»: «... على النقيض من ذلك بالنسبة إلى المظاهر، التي برفع درجة الضرورة المدركة وبإعطاء معرفة أحسن بشروط العالم الاجتماعي، فإن العلم الاجتماعي يمنح حرية أكبر. فكل تطور في معرفة الضرورة هو تطور في الحرية الممكنة. إن تفعيل الشروط التي تفترض عدم المبالاة بالفعل (أي القبول اللاواعي لشروط تحقق تأثيرات متوقعة) تمدد مجال الحرية». 8 ضدا عن كل «تجنُّس» لمجتمع يُنظر إليه في ضوء هذا التشكل أو ذاك، أيضا كونه ملزما، مثل معطى غير قابل للتبديل، فإن بورديو يؤكد أن المعرفة الموضوعية لـ «التكوين الاجتماعي» بوصفها مجموع ضرورات مكوّنة تاريخيا هي عامل تحرير ووجود بالقوة

موجه للإصلاحات: «(...) ما صنعه العالم الاجتماعي، يستطيع العالم الاجتماعي، مسلحا بهذه المعرفة، أن يفكّه»<sup>9</sup>.

هذا الفهم المحرّر للضرورات الاجتماعية، إذا ما عرضه عالم الاجتماع، في أحسن الحالات، داخل الدائرة العمومية (إصدارات) أو اقترحه على أصحاب القرار (إدارات، جمعيات، مقاولات، إلخ، التي غالبا ما تجهل كيف تستثمره، أو نظرا لمعرفتها بصلته الوثيقة بالموضوع فإنها تمتنع عن استثماره)، فعالم الاجتماع، بصفته يمتن التوضيح يمكنه ويجب عليه أن يمنحه للفاعلين أنفسهم حتى يساعدهم على: «أن يبوخوا بحقيقتهم، أو أفضل، أن يتخلصوا من حقيقتهم». إنه مولّد اجتماعي حقيقي، إن عالم الاجتماع يستطيع أن يساعد في عملية الفهم ومعرفة الذات («أفهم العالم الذي يفهمني»، قوله لباسكال يحيلنا بورديو عليها، مضيفا إلى العالم الفيزيقي العالم الاجتماعي)، لأولئك الذين هم في حاجة إليها (المسيطر عليهم) والذين هم غير مسلحين فيما يتعلق بفهم وضعهم، بما أنهم مبعدون عن الحقول التي تجعل هذا الفهم العالم ممكنا (نستطيع أن نضيف أيضا أولئك الغالبين الذين يمارسون، رغما عنهم، عنفا رمزيا تجاه «المرتبين» في درجات أقل). ويؤكد بورديو أنه بقدر ما تستدعي وسائل السيطرة دوما «الموارد والتبريرات التقنية والعقلية»، فإن المسيطر عليهم «يستخدمون دائما، زيادة على ذلك، العقل للدفاع عن أنفسهم ضد أشكال هيمنة معقلنة أكثر فأكثر (أفكر مثلا في الاستعمال السياسي لسبر الآراء كأداة للديماغوجية العقلانية)»<sup>10</sup>. إن الوعي الذي يزود التفسير السوسيولوجي لا يورّط الأفراد إلى درجة أن يسيّمهم (للهيمنة التي يمارسونها، أو للشجون التي تثيرها وضعيتهم، أو حتى لعدم لياقة رد فعل

أو آخر صادر عن هؤلاء أو أولئك) بالوشاية عبر بنيات اجتماعية تعسفية، غير عادلة، ولا نظامية أو متفككة. يتذرع بورديو هنا، كخطة عمل للبحث السوسولوجي، بوصية سبينوزا: «لا نبكي، ولا نضحك، ولا نكره، بل نفهم».

إن المشروع السوسولوجي للتوضيح يُحدث، مع ذلك، كثيرا من المقاومة والإنكار الجماعي. هكذا، في الحقول العالمية حيث «يحاول [عالم الاجتماع] أن يعرف ويُعلّم ما لا يودُّ عالم المعرفة علمه، على الأخص حول نفسه، (...) ويجازف للظهور مثل من يبيع فتيلة»<sup>11</sup> في بادئ الأمر، المقاومات الفردية التي تحيل إلى مشاكل الفاعلين التي يحملونها على عاتقهم في كل نتائج توضيح الذات، والحقيقة التي يستشعرونها ولكن يمكنهم رفضها لصالح الوهم اليومي، فهو غير مريح لكنه مطمئن لأنه يومي ومشارك، ويحافظ على حالة «الانسجام النفسي» المعتاد للفاعل: «(...) ألعاب خداع النفس التي تسمح بإدامة الوهم حول الذات، والمحافظة على شكل يُطاق، أو يعاش من «الحقيقة الذاتية» ضد استدعاء الحقائق والواقعية، ودائما بتواطؤ مع المؤسسة (فهذه -الجامعة، مثلا، بيد أنها مغرمة بالتصنيفات وبالتراتب- تمنح دائما اعتزازا بالنفس للإشباع التعويضية وجوائز الترضية خاصة بالتشويش على إدراك الذات والغير)»<sup>12</sup> المقاومة والإنكار الجماعي يصيران بعد ذلك معبأين من طرف جماعات معينة: إما بفعل الهيمنة التي تمارسها والتي يُفَعِّل التفسير السوسولوجي الأسس التعسفية والعنف الرمزي الذي تمارسه هذه الهيمنة حتى تفرض نفسها كشرعية («...») فالدفاعات التي يعارض بها الأفراد اكتشاف حقيقتهم لا تساوي شيئا حيال أنساق الدفاعات

الجماعية المستعملة لتخفي حقيقة الميكانيزمات الأساسية أكثر في النظام الاجتماعي، مثل أولئك الذين يسرون اقتصاد المبادلات الرمزية»<sup>13</sup>. وإما من جهة الخاصة السكولائية لموقع (الحقل) التي هي ملك لهم، يعني من نزوع لا يمكنهم كبتهم ليدركوا، وليسقطوا هذه الصيغة في إدراك الذات على الفاعلين الآخرين بصفتها مؤلفة من فاعلين متحررين من كل حتمية اجتماعية والذين يجدون، حصرا في أنفسهم، مبادئ كل فعل أو تفكير (فلسفات الوعي، هيرمينوطيقا، سمبولوجيا بنائية... تعاني مما وصفه بورديو كـ «مركز علمي سكولائي»<sup>14</sup>.

فضد التقابلات ( ذاتي/ موضوعي، فرد/ مجتمع...) المعتمدة عقيمة من لدن العقل السكولائي، وضد التبليغات الملونة بظلامية «سيطرة كلياوية مزعومة للعقل العلمي»، وضد احتجاج وتباين دوافع الهيمنة من طرف هؤلاء أنفسهم الذين يشجعون هذه الهيمنة والجهل بها، يقابل بورديو الوسائل المنهجية والعلمية للتفسير المتفهم السوسيولوجي، أسلحة قادرة على أن تفتح حقل إمكانات وأن تصب في أعمال سياسية هادفة إلى تغيير وإصلاح وإعادة توجيه البنيات الاجتماعية: «(...) فالعلم لا يمكنه سوى أن يناوب بين تجاوز الحد المُجمَّع لتبرير عقلاني دوغمائي والتنازل المولع بجمال لاعقلانية عدمية، إنه يرضى بالحقائق الجزئية والوقتيّة الذي يمكنه استمالتها ضد الرؤية المشتركة وضد الرأي الفكري المشترك والتي بإمكانها أن تمد الوسائل العقلانية وحدها لتستعمل كليا هوامش المناورة المتروكة للحرية، يعني للعمل السياسي»<sup>15</sup>.



## هوامش فهم وتفسير سوسيولوجي

- 1-Méditations Pascalienes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 156.
- 2-La Misère du monde (sous la directionde) , coll. « Libre Examen», Éd. du Seuil, Paris, 1993, «Comprendre», p903-939.
- 3-Ibid, p. 910.
- 4-Ibid, p. 910.
- 5-Ibid, p. 9.
- 6-Ibid, p. 10.
- 7-Ibid, p. 925.
- 8-Questions de Sociologie, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 44-45.
- 9-La Misère du monde, ibid, p. 944.
- 10-Méditations Pascalienes, ibid, p. 99.
- 11- Ibid, p. 14.
- 12- Ibid, p. 226.
- 13- Ibid, p. 226.
- 14- Ibid, p. 64-68.
- 15- La Misère du monde, ibid, p. 944.

## قاعدة

لكون لفظة «قاعدة» ملتبسة، فإن بورديو يحذرننا من الخلط بين القاعدة التي هي مبدأ الفعل والقاعدة كفرضية مقدّمة من طرف المنظّر لتفسير الممارسات التي يلاحظها. وحول هذه النقطة يحيلنا بورديو إلى التمييز الذي أعده فتجنشتين في الصفحة 82 من «أبحاث فلسفية». هذا الخلط قد أنتج بالفعل خطأ التمرکز العلمي أو السكولائي الذي يقتضي «أن نعطي لمبدأ ممارسة الفاعلين النظرية التي ينبغي أن نبنيها من أجل تعليله»<sup>1</sup>. وأن نأخذ نموذج الواقع من أجل واقع النموذج. وباختصار، فإن بورديو يمتنى أن يتم التمييز بين القاعدة والانتظام: يوجد في العالم الاجتماعي «انتظام خارج الإذعان للقواعد»<sup>2</sup>.

يوجد في العالم الاجتماعي بعض من هايتوس (بصيغة الجمع) مقنن في قواعد صريحة، والبعض الآخر، غير مصوغ، وربما غير قابل للصياغة، هذه القواعد هي في مبدأ الانتظامات الملاحظة في الممارسات. فهي ليست صارمة وبوسعها مع ذلك أن تتغير. إنها تؤلف العقلانية العملية المتأصلة التي لا علاقة لها بالعقلانية البعيدة النظر لـ «الفاعل العقلاني» المنذور كلياً لرفع منفعته إلى أقصى درجة، والتي هي عبارة عن تجريد نظري محض. ويكون من المناسب أن نميز بين: (1) الانتظام الإحصائي،

(2) النموذج المبتكر من طرف العلم لتفسيره، و(3) «المعيار الموضوع بوعي، والمحترم من طرف الفاعلين». 3. فلا يمكن لقاعدة ما أن يحدث الخلط بشأنها، وفي هذا يقتضي بورديو خطوات فتجنشتين بآلية عادية، ليست خاصة حتى بسوسيولوجية الجهاز العصبي، في حين أن تشومسكي، مثلاً، يخلط (1) قواعد النحو المعروفة للمتكلمين، (2) أدوات وصف الكلام، (3) الآليات الدماغية. وبالطريقة نفسها، تم توجيه النقد إلى ليفي شتروس لأنه ظل متردداً بين اللغة المعيارية ولغة البنية أو النموذج. 4.

إن التمثيل بين مفهوم القاعدة ومفهوم الهايتوس مهم: فيورديو بعيد عن القول بأن كل الممارسات الاجتماعية المنتظمة هي محددة بالهايتوس، باستثناء البعض منها التي تتموضع في مستوى وسيط، فهي لا تنهض لا من إكراه آلي خارجي ولا من تمسك بالقواعد المتبعة من طرف الفاعلين بشكل قصدي، ثم هل بإمكاننا القول بعبارات فتجنشتين، «لا من التفسير بالعلل، ولا من التفسير بالحجج». نرى إذن أن مأخذ الحتمية الموجه إلى بورديو يصدر في جزء منه عن نسيان تحديد موضوع دراسته لهذه الأفعال التي ليست لا خدومة ولا مفكر فيها بنضج، وفي جميع الحالات عقلانية بالمعنى العملي للعقلانية، التي تؤلف مع ذلك «ثلاثة أرباع أفعالنا».

تثير مسألة القاعدة المضمرة حتماً سؤال المعرفة الضمني التي يعالجها بورديو، في المقابل، بالطريقة التي عالج بها السؤال الأول بالرغم من مرجعيته الأصلية لتشومسكي (حسب تشومسكي، القدرة اللسانية هي معرفة ضمنية لنظرية النحو، وعلم غير واع بالقواعد). أيا ملك الفاعلون الاجتماعيون علماً لا واعياً بالقواعد التي يشغلونها؟ أيطبقون بطريقة

لا واعية قواعد أثناء ممارساتهم المنتظمة؟ أخرى أن يدعي بورديو وجود تفكير تقني وعملي ملازم لكل ممارسة حصرية، وضمنية في غالب الأحيان، من جانب القواعد، ولا اختزالية بالنسبة إلى العقل النظري. وبموازاة من ذلك، فإنه يطعن بحزم في النموذج التعقلي الذي يطرح تداولا في مبدأ كل فعل، أو أكثر غرابية، معرفة ضمنية بنظرية القرار التي تضم كل قرار من طرفه. 5 هنا حيث الكثير من المنظرين يمنحون وزنا ثقيلًا للعقل النظري في نظرية الفعل، يسترعي بورديو الانتباه إلى أهمية العقل العملي والضماني للمسعى في معظم أفعالنا. ففي أغلب الأحيان، لا يقدر الفاعلون الأمور بكيفية عقلانية. ولو أنهم يستعملون في ممارساتهم استراتيجيات قد تم تبنيها، بل يظهرون معنى ما للعلاقة بين السعر والربح، أي الكل غير المقدر بالنظر العقلي، فليس لأنهم لا يقدرون الأمور بعقلانية ليكونوا لهذا السبب غير عاقلين. ففي هذه الحالة، يوجد ضبط فوري بين الهابيتوس والحقل، وفي حالات أخرى، قد يوجد تقدير للأمر وتداول لها.

وإذ يجمع بين الهابيتوس والعقلانية العملية، يقلل بورديو اللجوء إلى العقل النظري في فهم اللعب الاجتماعي. وبما أنه استعداد للفعل، فإن الهابيتوس لا يتسبب إلى معرفة نظرية («معرفة أن» لنستعيد لفظ رايل) مضمرة، ولكن لـ «معرفة كيف» أو مهارة تظل ضمنية مبدئيا، وإلا فإنها تميل إلى أن تصير قاعدة متبعة بشكل واع. يحيلنا هذا الأمر على مشكلة قانون الاستعدادات الذي قال بشأنه الكثير كل من بيرس، وديوي، ورامسي، ورايل، وكين، وتشومسكي، ودافدسون، وإيفانس، ودوميت، ودينيت، بمفاهيم الهابيتوس والقاعدة، تقترن مشكلتان: مشكل المعرفة الضمنية ومشكل المعرفة العملية.

### هوامش قاعدة:

- 1-Choses dites, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit ;  
Paris. 1987. p. 76.
- 2-Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris,  
2001.p, 165.
- 3-Le Sens pratique, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit ,  
Paris. 1980. p. 64.
- 4-Ibid, p. 65.
- 5- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 261.

## كلي

يميز بورديو بين استعمالين خادعين أو مخادعين للكلي، ذلك الخاص بالممارسات التي تدعي أنها كلية، كتلك المتعلقة بالعلم، والقانون والفن والفلسفة، وأيضا احتكار و«إمبريالية الكلي»، والاستعمال الشرعي: السياسة الواقعية La realpolitik الكلي، هو «شكل من الصراع السياسي الموجه للدفاع عن الظروف الاجتماعية وممارسة التفكير العقلي»<sup>1</sup>.

يتموضع بورديو بوضوح داخل تقليد عصر الأنوار في ألمانيا Aufklärung، إذن في خلاف مع ما بعد الحداثيين و«الطلاق المتشكك والوقح تجاه كل اعتقاد في الكلي»<sup>2</sup>، وفي إرادته استعمال الانعكاسية كوسيلة لتنمية معرفة العالم الاجتماعي، إذا لتخفيض «شكل الإنكار والوهم المورط داخل العلاقة الدوكسية مع العالم الاجتماعي»، إنه يعرض نفسه هنا إلى خيبة أمل، فالسياسة الواقعية للعقل تقود بالفعل إلى نقض التقدير المبالغ فيه من طرف بعض المفكرين (الذين يمثل سارتر نموذجهم الأول) بمحض حريتهم، والتي تشجعهم على خوض أشكال صراع لا واقعية. «لم يرغب سارتر في قطع أمل بيانكور Billancourt»، ولم يتردد بورديو في تخيب أمل القارئ.

ينقض بورديو كل شكل للكلية المجردة، والمستعملة دائما برياء لتبرير النظام القائم 3، وخصوصا «الكلية العقلانية الموجودة في لب الوهم السكولائي» 4، أو ذلك المتعلق بهابرماس، مناصر «الحوار العقلاني الذي لا يعرف قوة أخرى عدا قوة الدلائل» 5، في حين أنه «لا توجد كليات عبر تاريخية للتواصل» 6. إنه يشيد، في المقابل، مثل السياسة الواقعية للعقل بالصراع من أجل «الولوج الكلي إلى شروط الولوج إلى الكلي» 7. ومن غير أن يحكم لأي من الخصمين، هابرماس وفوكو للدفاع عن موقف جد متباين، فإنه يتشبث بتعرية «الوجه المزدوج للعقل العلمي» 8 الذي يمكن أن يخدم علاقات القوة والاحتكار. لقد اعترف بكل تأكيد بأن الحقل العلمي هو الذي يبين أكثر القيم الكلية وإجراءات التعميم مثل المراقبات المتبادلة، والحياد الأخلاقي وعدم الانحياز، إلا أنه يعزو هذه الظاهرة إلى منطق المنافسة الذي يخيم على هذا المجال، منافسة فعالة أكثر من أي درس أخلاقي. 9 وفعلا، ففي هذا الحقل يجد الاقتضاء العقلي نفسه مخدوما من طرف الاستعدادات المهمة لفاعلين هم بصدد البحث عن الاعتراف: الإكراه العقلاني موجود في هذا الحقل كما الإكراه الاجتماعي. إن فتجنشتين الذي تعرف على أهميته داخل التفكير السوسيولوجي، لا يقول شيئا آخر بشأن الرابطة الرياضية. فأقنوم الموضوعات الرياضية («الوثنية البلاتونية»، الضرورة المنطقية الرياضية، بل مطلقيّة المنطق هي مفسرة بالنسيان، على وجه الخصوص، من طرف بورديو، بما أن القوة القاسرة للإيضاحات الرياضية تأتيها من كونها «مقبولة ومكتسبة ومشغلة داخل الاستعدادات المستدامة والجماعية وبواسطتها» من طرف فاعلين ينزعون طبيعيا إلى الاعتراف بها كما هي، والذين بالرغم من أنهم متجربين، فإن لهم منفعة فيها. 10 وحدها

التاريخية تستطيع تحرير الفاعلين من هذه الوثنية الشبيهة بوثنية الأعمال الخالدة والمدونات القانونية، إلخ.، فنفس الظاهرة تعيد إنتاج نفسها في كل الحقول التي تدعي بأنها كلية حيث يجد الفاعلون منفعتهم بشكل مفارق في كونهم متجربين. هذه المنفعة التي يبذل بورديو وهمها من خلال تحليله استراتيجيات و«مصالح التعميم» التي يستفيد منها أولئك الذين هم في الحقول العالمية، المستقلة ذاتيا أكثر من غيرها، والتي أصبح منطق تنافسها الداخلي «ممكنا بواسطة القطيعة مع العالم الاقتصادي وعالم الممارسة»<sup>11</sup>، كما ينتج قواعد تساعد على العقلانية والكلية، ومن مصلحتها الخضوع إلى التجرد.



هوامش كلي:

- 1-Méditations Pascaliennes, coll. « Liber », Éd. du Seuil, Paris, 1997. p. 96.
- 2-Ibid, p. 86.
- 3-Ibid, p. 86.
- 4-Ibid, p. 83.
- 5-Ibid, p. 88.
- 6-Ibid, p. 131.
- 7-Ibid, p. 86.
- 8-Ibid, p. 130.
- 9-Ibid, p. 132.
- 10-Ibid, p. 136.

## لاوعي

لا يوجد في نظرية بورديو تصور للوعي المبسط بصفته هكذا، ويجب الحذر من الكتاب المقدس الذي يصنع، على عجل، من نظرية الهايتوس نظرية لللاوعي، وفي جميع الأحوال، إذا ما فهمنا، انطلاقاً من هذا الكلام، لاوعيا من النوع الماركسي، والفرويدي، أو ذلك المنسوب إلى ليفي شتروس. إن طموحه هو أن يلتحق بالتفكير في الحالة العملية حين تكون استعادة الوعي منكشفة، خلافاً لذلك، حسب بورديو، من خدعة الفعل النظري. ومن وجهة النظر هاته، فإن بنوية ليفي شتروس هي معيّنة بوضوح كخضم رئيسي لصياغة نظرية حقيقية للممارسة، وذلك نهاية سنوات الستينيات (يعني سياق تحضيرها)، لأنها تقدم، بإدراكها لللاوعي، حلاً خاطئاً لمشكلة تجاوز بديل للغايات العقلية وردود الفعل الآلية. فهي حل نظري كله، وصالح ليسجل الغاية في الآلية بشكل متصنع، ويمثل في لاوعي الأنثروبولوجيا البنيوية «نوعاً من Deus ex machina، الذي هو أيضاً إله داخل الآلة». 1 والحالة أنه إذا كان اللاوعي، حسب بورديو، هو بالضبط، وعلى العكس من ذلك، نتاجاً للتاريخ وأثر تفاضلياً لتاريخانية الحس العملي: فاللاوعي «ليس أبداً سوى النسيان الذي ينتجه التاريخ نفسه بتحقيق البنيات الموضوعية التي يولدها في هذه السجيا التي

هي الهايتوس. فالتاريخ المدمج حادث بحكم الطبيعة، وبالتالي منسي بصفته على هذا النحو، فالهايتوس هو الحضور المؤثر في كل الماضي الذي أنتجه». 2. وينجم اللاوعي عن دينامية الفعل الترتيبي، أي من الصدفة الجدلية لتاريخين اثنين، التاريخ المسقط، والتاريخ المدمج. ذلك أن فهم الممارسات يقتضي تحقيقاً ينصب على هذين التاريخين معاً: يمكننا تبرير الممارسات، حسب ما يفسر بورديو، «إلا شريطة أن نضع في كل علاقة الشروط الاجتماعية التي أنشئ فيها الهايتوس الذي ولدها، والشروط الاجتماعية التي تم تشغيله فيها، يعني شريطة أن يعمل عبر المسعى العلمي، وأن يضع داخل علاقة هاتين الحالتين للعالم الاجتماعي الذي يحققه الهايتوس بإخفائه في الممارسة وبواسطتها». 3. فمفهوم اللاوعي يعفي من إجراء هذا المسعى العلمي. إنه لا يعمل إلا على مضاعفة نسيان التاريخ في الممارسة وبواسطتها، ويسترعي من هنا أيضاً نسيان الممارسة التي هي دمغة اللاوعي السكولائي للمُنظَر الذي يدعيه.

إن اللاوعي الذي يشكل مدار البحث يتكشف أخرى من عدم التفكير، وعن التحتوعي *l'infra-conscient* عوض نظام تفكير يتعذر الوصول إليه بمبدأ الوعي. فالوعي هنا يأتي فقط ليؤهل كل ما يقود الهايتوس السكولائي إلى إهماله في تقدير الموجودات الكامنة والمحفورة في وضعية معطاة، إنه ينبجس من فكرة أن الهايتوس يبنى ويحدد حقل الفعل والذي بداخله تتدخل استعدادات هذا الهايتوس. 4. لهذا، فإن الهايتوس ليس لاوعياً بالمعنى الحقيقي. أخرى أن يحدد بورديو حسه العملي كمعرفة-إنكار، أي معرفة تفاضلية مؤسسة على إنكار قدرتها على التركيب وكذا شروط انبثاقها، فهي: «كيفية وجود ناتجة عن تغيير مستدام

للجسد المجتروح بالتربية وبالاستعدادات التي يفعلها (الحس العملي) تظل غير مدرّكة طويلا حتى إنها لا تصل إلى مستوى الفعل، وعندئذ، بفعل بداهة ضرورتها وتكيفها الفوري مع الوضع»<sup>5</sup>. إن مهارة الهابيتوس تملك بُعد عدم المعرفة الذي هو خاص بمعرفة ألفة لا تعي ذاتها، وليست بحاجة إلى وعي مثل هذا حتى تقود الممارسة. إن بصمة ميرلو بونتي على هذا التصور واضحة. فمعنى الهابيتوس هنا يشبه معنى العادة عند الظاهراتي. فهو من وجهة النظر هاته دال على أن المعرفة-الإنكار ينبغي أن يتم التفكير فيها كاشتراط أو كيفية للمعرفة بواسطة الجسد. وهكذا يصير الحس العملي متجذرا في «فلسفة الجسد المسكون والمنسي»<sup>6</sup> الموروثة بوفرة من نظرية التخطيط الجسدي، والتي يتناول من خلالها ميرلو بونتي مسألة عادة الجسد الخاص. بيد أنه إذا كانت ظاهرة العادة مفهومة انطلاقا من سيولة قدرات الاستباق وتكيف التخطيط الجسدي، ويستلزم جهل كفاءته - الجسد يعلم من غير أن يفكر فيه - فإنه لا يقضي بتاتا استعادة ما يوجد حول كيفية الوعي بالذات. فمعنى ما هو مألوف لحقل معطى ليس صعب المنال لإدراك هذا، لكن لا يمكنه أن يحصل على ممارسته إلا انطلاقا من التوقف عن القيام بها، ثم إن توقفا مماثلا ليس من البداهة في شيء بسبب ارتباطه الترتيبي باللعب «ما هو ملقن بالجسد، يكتب بورديو، ليس شيئا نملكه، كمعرفة يمكن أن نحافظ عليها أمام الذات، لكنها هي ما نحن عليه»<sup>7</sup>. فالجسد المسكون هو تاريخ ملتحم بالأجساد. إن الألفة باللعب لكونها مندمجة، ليست فقط قربا من اللعب، ولكنها قرب من الذات نفسها. أو لنقل ذلك بشكل جذري أكثر، إن الارتباط باللعب هو أيضا مرادف لتحديد الذات من طرف الذات نفسها.

في هذه الظروف، فإن التوقف عن كوننا «عمليين» له ثمنه الذي يمكن أن يرتفع، ويتطلب اشتغالا على الذات قد يبدو مؤلما. ويتقاطع بورديو في هذه النقطة مع فرويد. فالتاريخ ثقله حيث يستطيع أن ينكشف عبئا ثقيلا، غير أنه بطريقة غير مباشرة ينجز عملا تأمليا على ذاته، حتى أن بورديو يعطيه اسما ذا دلالة، ويسميه تحليلا سوسيولوجيا، فالفاعل قد يأمل التحرر منه. ويجب عليه أن يفهم التكون الاجتماعي للهابيتوس الخاص به حتى ينال فرصة الإفلات من تحديد تاريخه السابق، ووجوده بوجود سابق، وأن يحوز فرصة مثل هاته ليصير شيئا يشبه «الذات»،<sup>8</sup> لكن كما هو الأمر عند فرويد، فهذا الجهد لإسقاط شرطه الخاص يصطدم بالحدود الملازمة للوعي به. ومن المثير أن نلاحظ نفس الثنائية، ونفس التوتر في عمل الكاتبين معا، بين أهمية حيازة الوعي بالأشياء والإلحاح على حدوده. ونعرف كم استفاد فرويد من هذه الثنائية. إن مشروع بورديو الفكري، من جهته، قد تم اختراقه، في كليته من طرف هذا التوتر الذي دمغ عمله، ولكن أيضا التزاماته العمومية. فعالم الاجتماع قد احترز بالفعل دائما من الانحراف العقلاني - الذي يستنكره خصوصا عند ماركس ولوكاتش - والذي ينتهي إلى ترقب التحرير الوحيد للوعي: «لا يكفي الوعي بقضية الطبقة من أجل التحرر من الاستعدادات الثابتة التي تنتجها»، كما كتب سابقا في *L'Esquisse d'une théorie de la pratique*. ولكي تتغير الاستعدادات العامة لفاعل ما، وحتى تتلف أو تضعف، بل حتى تخففي بواسطة الوعي بها، يستوجب الأمر أن يُرافق هذا التحليل السوسيولوجي بجهد تحول وصراع نشيط ضد ميلها التلقائي إلى أن تستمر وتطول (كما هو الحال بالنسبة إلى تصحيح الثبرات والطباع).<sup>9</sup> وعلاوة على ذلك، يكون من المناسب أن نضيف بأن إمكانية وفعالية مشروع كهذا

هي نفسها محددة، من جهة، بالتركيب الأصلي للهابيتوس قيد المساءلة، ومن جهة أخرى بالشروط الموضوعية التي ينجز فيها هذا العمل الانعكاسي. لهذا، فإن كاتب «السيطرة الذكورية» يستطيع أن يستنتج من هذا التحقيق المتشائم أنه في الحدود التي «تنتقل فيها المبادئ البالية للهابيتوس» لما هو جوهري، من جسد إلى جسد، في هذه الجهة من الوعي ومن الخطاب، فإنها تفلت في جزء كبير منها للتحكم الواعي وفي الوهلة نفسها للتحويلات وللتصويبات» 10.

هوامش لواعي:

- 1-Le Sens pratique, coll. « le sens commun », Éd. de Minuit, Paris 1980, p. 69.
- 2-Ibid, p. 94.
- 3-Ibid, p. 94.
- 4-Méditations Pascalienues, coll. « Liber », Éd. du seuil, Paris, 1997, p. 65.
- 5-Ibid, p. 166.
- 6-Ibid, p. 160.
- 7-Le Sens pratique, ibid, p. 123.
- 8-Réponses. Pour une anthropologie réflexive, (avec L.J.D. Wacquant), coll. « Libre Examen », Éd. du Seuil, Paris, 1992, p. 11.
- 9-Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de : Trois études d'ethnologie Kabyle (1972), coll. « Points Essais », Éd. du Seuil, Paris, 2000, p. 271.
- 10-La Domination masculine, coll. « Liber », Éd. du Seuil, Paris, 1998, p. 102-103.

## ليبيدو

يشكل مفهوم الليبيدو جزءاً مدمجاً في الجهاز النظري لبورديو «الأخير»، هذه العبارة تدعي، بالمعنى الذي نمنحه إياها، بأنها تحيل فقط، وبالخصوص، على سنوات التسعينيات، حيث تعهد عالم الاجتماع بتوضيح بعض التورطات الأثروبولوجية والفلسفية في كتبه (إجابات، وعلل عملية، وتأملات باسكالية، إلخ...). ومع ذلك، فإن بورديو لا يمنح بذلك تمييزات دقيقة، بل اكتفى بأن يعطي هذا المفهوم كمعادل لمفهوم الوهم ومن دون أي تعليق.<sup>1</sup>

إن التدخل في هذه الشروط، وفي هذا الاستعمال لتصوير يتم فهمه، على هذا النحو وبشكل بطيء يكون دالاً، بوجه خاص. وهكذا، فإن بورديو ينوّه بقوة إلى البعد الفعال والوجداني للنظرية الترتيبية للفعل، حيث توجد قصيدة نوعية وإجرائية للاستعداد الذي ينجم عما هو ثابت جسدياً في صيغة وجود وفي إمكانية وجود جسد مشترك. فإمكانية قدرة الوجود لا تمثل قوة مهيمنة، بل اندفاعاً حقيقياً في الحدود التي تؤسس التعبير الخاص عن طاقة أساس للاستثمار تحملها أجساد من يعيشون في العالم.<sup>2</sup> ويؤهل وهم الهابيتوس إذن شكلاً للاستثمار، وشكلاً للطاقة التي، بإيعاز من بعدها الوجداني، يمكن أن يتم التفكير فيها انطلاقاً من نموذج الليبيدو



الفرويدى. هي ذى بالفعل، الكيفية التى يعرض بها بورديو تصويره فى واحد من أهم التحديدات التى أعطاها حول ذلك: «الليدو هو تعبير مستعار من النظرية الوجدانية. وهكذا نسمي الطاقة المعتمدة كمقدار كمي - مهما أنها غير قابلة للقياس حاليا- لهذه النزوات التى لها أن تفعل بكل ما يمكن أن نفهمه تحت كلمة حب»<sup>3</sup>. يجب أن نتذكر أن اللفظ اللاتيني لبيدو يعنى «رغبة». فالإنسان عند بورديو كما عند فرويد، هو كائن راغب، وهذه الرغبة ينبغي أن تجلب إلى الجسد. فالإنسان خاضع إلى نزواته، وعالم الاجتماع كمؤسس التحليل النفسى، فإن العمل الانعكاسي الذى يؤلف أداة التحرير تجاه هذه العبودية الغرائزية، يطمح إلى تحويل شبه جسدي لذلك الذى يتعهد. فمن الأكيد أن لجوء بورديو إلى مفهوم اللييدو يستجيب إلى إرادة إسقاط الرغبة فى حدود البدني والنفسى.

غير أن اللييدو المنسوب إلى بورديو يختلف عن اللييدو الفرويدى الذى لا يُحد فى كونه تظاهرة دينامية داخل الحياة النفسية، والنزوة الجنسية. من جهة، فإن بورديو، خلافا لفرويد، لا يميز فى استعماله للييدو عن النزوة، حتى لا يتم الوصول إلى مستوى آخر، أي للثنائية بين الجسدي والنفسى. ومن جهة أخرى، فاللييدو عنده كما عند يونغ، عام ومنزوع الجنسية، فهو يبدو مثل طاقة أساس لكنها غير مخصصة: فلا وجود لغرائز بيولوجية نوعية. «فاللييدو البيولوجي» الذى يغطي كل الحقل النزوي هو أساسا عديم الشكل وفى انتظار التوجيه والتشكل، ولا يأخذ تحديده إلا من خلال تحوله إلى وهم، أي إلى نزوة مؤهلة اجتماعيا، اللييدو *economici* والرغبة فى المعرفة، اللييدو *Sciendi*، إلخ... ومن أكبر مهام علم الاجتماع، يفسر بورديو، على هذا النحو، بأنه «تحديد

الكيفية التي يؤسس بها العالم الاجتماعي «الليبدو البيولوجي»، باعتباره نزوات لا مُشكَّلة indifférenciées، إلى ليبدو اجتماعي ونوعي، بالفعل، توجد كذلك أنواع من الليبدو بقدر ما يوجد من الحقول: فالسعي إلى مشركة الليبدو هو تحديدا ما يحول النزوات إلى منافع نوعية، أي منافع مؤلفة اجتماعيا، ولا توجد إلا في علاقة مع فضاء اجتماعي يحتضن أشياء مهمة، وأخرى لا تثير أي شعور بالنسبة إلى فاعلين مستشركين ومؤلفين بكيفية تضع الاختلافات المطابقة للاختلافات الموضوعية داخل هذا الفضاء». 4.

يُمثل تصور الليبدو في علم اجتماع بورديو إذن كأداة في خدمة مسألة الاستثمار داخل المؤسسات (الحقول). إن كاتب تأملات باسكالية يعتبر المؤسسات-الحقول، من وجهة النظر هاته، كمحددة وغير قابلة للانفصال عن الأسئلة التالية: إذ كيف للاستعدادات، بوصفها موجودات بالقوة، أن تنكشف في علاقة مع حقول معينة، بوصفها فضاء للممكّنات؟ وكيف يستغل الفاعلون الحقول لإشباع نزواتهم، وعكسيا، كيف تضع الحقول نزوات الفاعلين في خدمة غاياتهم؟ وكجواب على هذه الأسئلة، فالمسعى السوسيولوجي يجتهد من أجل إنتاج تحليلات منهجية، حيث يمكن تزويرها عوض أن ينتج مباحث 5، غير أن بورديو يستخلص بالأحرى، من الاستقصاء التجريبي، عددا معينا من المبادئ العامة جدا: «يستثمر مختلف الفاعلين تبعا لتاريخهم الخاص، إذن لاستعداداتهم، للدلالات المقترحة من طرف المؤسسة، والتي يعطون امتيازاً لبعضها. من جهة، فالمؤسسة، أو أخرى، الحقل الذي يمنح فضاء الممكّنات المؤلفة قبلا، إنه يضبط الاستعدادات، أي يقسرها ويكبتها (يراقبها) في نفس

الوقت الذي يفسح الطريق أمامها». 6 فجدلية النزوات والمؤسسات، أو الاستثمار في المؤسسة، والاستثمار عبر المؤسسة، بالفرض وبالانخراط، إلخ... يحدث عادة دون معارضة عنيفة، وذلك بفعل مفاوضات تتم على مستوى ضئيل جدا، وعلى المدى الطويل. 8 وعلى هذا النحو، يفسر بورديو، في هذه الحالات العادية، مثلا في السيرورة التي بواسطتها نصير أستاذا، «فالتعاقد طويل للغاية، يبدأ من السنة السادسة للتعليم: ذلك أن الذي يجلس في الصفوف الأولى ويرفع أصبعه، يختار المؤسسة وتختاره لأنه اختارها. فلا نعرف من الذي قد اختار، هل المؤسسة التي تختار الفرد أم العكس». 9 إنه «لا يمكننا على حد سواء، يحدد بورديو في تأملات باسكالية، أن نقول بأن الفاعلين يتفعلون من الإمكانيات الممنوحة من طرف حقل للتعبير عن نزواتهم ورغباتهم وإشباعها، وعند الاقتضاء، على عصابهم، أو أن الحقوق تستعمل نزوات الفاعلين بإكراههم على الخضوع أو على التسامي حتى ينكفئوا على بنياتهم، وعلى الغايات التي هي ثابتة بالنسبة إليهم». 10 فحالات المعاملات الدرامية بين الرغبة الفردية والمؤسسة التي تجبر نفسها على تركيزها، لتصير نادرة، ليست أقل واقعية من ذلك. إنها تستطيع مثلا أن تتطابق مع ارتباطات مطلقة، وبهذه الطريقة، تصير مدمرة لقواعد اللعب الموظف («إنهم الأفراد الذين يخضعونهم الكلي لما تدعي المؤسسة كونه، يدمرون المؤسسة»). 11 وعلى هذا النحو، أ تكون هي حالة هذا القاضي الذي سئل في «بؤس العالم»، والذي يطبق العدالة حرفيا، فأصبح لا يطاق عند المؤسسة، لأنه، كما يعلق بورديو، «فالمؤسسات التي هي مبدأ الواقع، تحتاج أيضا إلى ترك مبدأ المتعة يعمل ما في وسعه حتى تسير الأمور، ولكن فقط إلى مدى معين». 12

وبصفة عامة، فإن المسعى الاجتماعي الذي يعمل من أجل تحقيق الليبدو يتحقق في زمنين. يتكون أولاً لليبدو نوعي وأصيل في الحقل الأسري. إن «الاستعدادات الأولية» للهائيتوس التي تكوّن المؤثرات المستشركة، والتي هي مكتسبة بالفعل جوهرياً في حضن بنية أسرية م موضعة اجتماعياً، بحيث إنها، بوجه خاص، «مكان معقد لاستشراك الجنسي وجنسانية الاجتماعي». 13 هذه الاستعدادات الأولية، تيسّر، في وقت ثان، الاهتمام من أجل ولوج حقول معينة تكون بنيتها قابلة لاستقبال الفاعل (بواسطة جهد، مهم دائماً، للثقاف: مسار دراسي، تداريب، استعدادات نوعية، إلخ...) بترسيخ الاستعدادات الثانوية المطابقة (الهائيتوس النوعي) في ذهنه، هذه الأخيرة التي تكون بدورها معاقبة من طرف القطاعات الرمزية لطقوس المؤسسة (مباريات، مهام، مقابلات للتوظيف، ترقيات، إلخ...) الخاصة بكل حقل. إن سيرورة الإحالة هذه هي التي تحدث من كون اجتماعي إلى آخر، والتي تدمغ تحول الليبدو الأصلي بهذا الشكل أو ذاك لليبدو نوعي، فهي تحدث، كما يلمّح إلى ذلك بورديو، «من خلال سلسلة معاملات قاسية، واتفاقات نصف واعية، وعمليات سيكولوجية (إسقاط، تقمص نفسي، تحويل، تسامي، إلخ...) تكون مشجّعة اجتماعياً، ومدعومة، وموجّهة، بل منظمة (...)». 14

إن ما يسترعي الانتباه هو أن نرى إلى أي حد تحضر مرجعية التحليل النفسي الفرويدي في التحليل الذي تعطيه تأملات باسكالية للمعاملات الوجدانية التي ترافق الاستثمار داخل الحقول الاجتماعية، وعلى وجه الخصوص، في هذا «العالم الاجتماعي الصغير والأصلي» الذي هو الفضاء الأسري. 15 إن اهتمام بورديو بالتحليل النفسي للنظرية الفرويدية

هو قديم، بشكل جد نوعي. فقد كانت هذه المصاحبة خفية لمدة طويلة، ذلك أن عالم الاجتماع قد استعار من هنا ومن هناك، طيلة تحضير عمله، من أجل تحويل بعض من هذه التصورات الخاصة بالنظرية الفرويدية إلى استعماله الخاص (تحليل، كبت، إنكار، رقابة، إلخ...). إلا أن نصوصا مثل «مقدمة حوارية» التي تنصدر «السيرة الذاتية لذهاني» L'Autobiographie d'un paranoïaque، أو بداية الفصل الخامس من تأملات باسكالية تسجل تحولا عميقا للسجل، فلا يعيد بوردديو مطلقا كبج محاولته بنوع من الطاقة، بحيث يركز مباشرة على تصورات جوهرية للفرويدية (ليبدو، نزوة، ولكن كذلك إسقاط وتحويل، إلخ...). إنه لا يتردد مع ذلك في جعل هذه المؤاخذة رسمية. «ينبغي لعلم الاجتماع والتحليل النفسي أن يوحداهما (...) من أجل تحليل تكون الاستثمار داخل حقل العلاقات الاجتماعية، المؤلفة على هذا النحو في موضوع للمنفعة وللاهتمام، والذي يجعل الطفل نفسه مورطا فيه أكثر فأكثر، بحيث يؤسس النموذج، ويبدأ الاستثمار داخل اللعب الاجتماعي كذلك». 16

إن السبب الأساس لهذا التقاطع يكمن في قوة التصور الفرويدي للاستثمار. فهذا الأخير لم يجدد فقط الفلسفة الكلاسيكية لميولات وأهواء الروح فحسب، بل إنه يخلخلها بشكل عميق ويدمغ بذلك تبعية المنفعة للموضوع والموضوع للمنفعة. إن تفرد مفهوم التحليل النفسي للاستثمار هو بالفعل أن يتم تركيب موضوع الرغبة في موضوع، بحيث إن قيمته في حد ذاته تكون اعتبارية. إن فكر بوردديو، فيما يتعلق به، يجعل من أطروحة ما هو اعتباري أساسا له من حيث القيمة، الشيء الذي يقوده إلى

أن يمتد حتى يصير في متناول النظرية الفرويدية للتقديس الأعمى La théorie Freudienne du fétichisme . فالسحر الاجتماعي، لا ينفك يذكر عالم الاجتماع، بأنه يقتضي أن يخلق رهانات داخل السلطة، وذلك بأن يقرر ما هو حقيق بالاهتمام، وكل ما هو حصيف بأن نركز عليه نفسيا ونصارع من أجله: « فداخل العلاقة بين اللعب وحس اللعب، تتولد الرهانات وتتكون القيم التي، مهما أنها لا توجد خارج هذه العلاقة، إلا أنها تفرض نفسها داخل هذه الأخيرة، بضرورة وبداهة مطلقتين، فهذا الشكل الأصلي للتقديس الأعمى (الفتيشية) موجود في مبدأ كل فعل» 17. وفي اللحظة التي يساهم الهابيتوس في تأسيس ما يحدده، فإن الوهم الفتيشي هو وهم مؤسس جيدا، وهم ليس موهما إلا بالنسبة إلى ذلك الذي يتنبى وهما آخر.

يبقى، بالنسبة إلى بورديو، أن فرويد لا يخول لنفسه الوسائل حتى يفهم إلى أبعد حد معنى الاستثمار الذي يكشفه، في الحدود التي يوقف عندها تحليله: «في الوقت الذي يبدأ فيه الاجتماعي يشتغل كرغبة، وذلك لا يمنحه فقط فرص التعبير عن نفسه، ولكن يمنحه أيضا مبادئ التركيب وعلل الوجود (...)» 18. ليست المؤسسات متقنة الصنع بواسطة الرغبات فحسب، بل إنها من يصنع الرغبات. وبتغيير فضاء التعاير الممكنة والمشروعة، فإننا نغير الرغبات. فهل يحتاج الفكر الفينيوي penseur viennois Le أيضا إلى نظرية للعالم للاجتماعي «(...) كفضاء للممكنات، وكملمس بواسطته تستطيع الرغبة أن تلعب وتتكون (...)» 19. إنه يحتاج إلى نظرية استشارك الليبيدو.

## هوامش ليبيدو:

- 1-Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, Éd. du Seuil, Paris, 1994, p. 151-153.
- 2-Bouveresse J. et Roche D., « Avant-propos », dans Bouveresse J. et Roche D. (dir.) La liberté par la connaissance : Pierre Bourdieu, op, cit., p. 12.
- 3-Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd, du Seuil, Paris, 1997, p. 197-199.
- 4-Ibid, p. 160.
- 5-Freud. S., « Psychologie collective et analyse du moi », dans Freud. S., Essais de psychanalyse, Paris, Payot, p. 100.
- 6- Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, ibid, p. 153.
- 7-Bourdieu P., Maître J., « Avant-propos dialogué » dans Maître J. L'Autobiographie d'un paranoïaque : l'abbé Berry (1848-1947), Paris, Anthropos, 1994, p. V-XXII, 5.
- 8-Ibid, p. 6.
- 9- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 198.
- 10- Bourdieu P., Maître J., « Avant-propos dialogué » dans Maître J. L'Autobiographie d'un paranoïaque : l'abbé Berry (1848-1947), Ibid, p. 9.
- 11- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 198.
- 12-Bourdieu P., Maître J., « Avant-propos dialogué » dans Maître J., L'Autobiographie d'un paranoïaque : l'abbé Berry (1848-1947), Paris, Anthropos, 1994, p. V-XXII, p. 11.

~~13-Ibid~~  
13-Ibid, p. 11.

14- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 199.

15- Ibid, p. 197.

16-Ibid, p. 197-199.

17-Ibid, p. 199.

18-Leçon sur la leçon, Éd. de Minuit, Paris, 1982, p. 48.

19- Bourdieu P., Maître J., « Avant-propos dialogué » dans  
Maître J., L'Autobiographie d'un paranoïaque : l'abbé Ber-  
ry (1848-1947), ibid, p. 17.



## نوموس

لا يستعمل بوردديو مفهوم النوموس ليعيّن مبدأ الرؤية والقسمة المكونة لحقل ما، وبشكل واسع أكثر، نظاماً مؤسّساً. فكل نظام اجتماعي يتأسس على الضرورة الاعتبارية للفعل (nomô) الذي يؤسس ما يوحد وما يفرق. فالسلطة النوموسية Nomothétique لا تكتفي بإعلان القانون، بل إنها تكونه بعملية القسمة (والقول للفعل الإغريقي) التي تحققها، ذلك لأن «الهوية الاجتماعية تتحدد وتتأكد في الاختلاف»<sup>1</sup>. إن النوموس، بصفته ينشئ انفصاما أوليا، تعسفيا ومؤسّسا، فهو يجسد القانون الأساس في العمل داخل كل كون اجتماعي مستقل. يدرس بوردديو، مثلاً في «قواعد الفن»، تكون نوموس الحقل الفني الذي لا يريد أن يتمكن أحد من أن يُعرف كفنّان إلا ذلك الذي يعترف بالاستقلال الذاتي للنظام الفني بالنسبة إلى الأنظمة الاقتصادية والسياسية التي تصدر الرؤية العادية إلى نظام الأشياء. إذا استطاع عالم الفن أن يعاش داخل بداهة غائيته الخاصة، وأن يشعر بنفسه مبرّراً ليوجد كما هو موجود، فلأن الفعل النوموسي للفنانين، خصوصاً، مثل بودليير وفلوير أو ماني، قد نجح في فرض هذا النوموس غير المألوف والفريد «الفن الخالص»، الذي يدمغ ارتقاء حق الفن في أن يحدد، هو ذاته، عناصر شرعيته.

في النظام العادي، فإن نوموس اللعب الاجتماعي لا يتم الإعلان عنه، إنه ليس في حاجة إلى فعل ذلك في الحدود التي يفرض فيها نفسه «طبيعياً» في شكل انخراط ضمنى في ضرورة اللعب، وفي تورط تلقائي في رهاناته التي يجمعها بورديو في تصور الوهم. اعتقاد أساس وقريب من الاعتقادات المحورية التي درسها فتجنشتين في *De la certitude*. فالوهم يوجد في مشقة إذن، لأنه ملزم بتبرير نفسه، ما دام مسلمة وما دام ينكشف، كأمر غريب وعسير، فالاعتماد على استعداد مدمج ومسجل كذلك بعمق في نظام اللعب، هو وجهة نظر أخرى حول دافع اللعب كما على وجهة نظر اللعب. إنه «بمجرد أن نكون قد قبلنا وجهة النظر المؤسّسة لحقل ما»، يشرح بورديو، «فلا نستطيع أبداً أن نتخذ حولها وجهة نظر خارجية: «الأطروحة» التي، لانعدام طرحها أبداً على هذا الشكل، فلا يمكن الاعتراض عليها، فالنوموس ليس لديه نقيض الأطروحة، مبدأ القسمة الشرعية الذي يمكن أن يطبق على كل ملامح الوجود الأساسية، ويحدد ماهو قابل للتفكير وذاك غير القابل له، الموصوف والمحظور، فلا يمكن أن يظل سوى لا مفكراً فيه، إنه قالب كل الأسئلة وثيقة الصلة بالموضوع، فلا يستطيع أن ينتج الأسئلة التي تضعه قيد المسألة»<sup>1</sup>. فوجهة نظر اللعب حول سبب اللعب ليست في الحقيقة واحدة، بل إنها وجهة نظر، إنها نقطة مطلقة. فحين يجب عليه، رغم كل شيء، أن يعلن عن نفسه، فلا يمكن أن يُترجم، يلاحظ بورديو،<sup>2</sup> إلا بتحصيل الحاصل: «الفن للفن»، و«الأعمال هي الأعمال»، إلخ. إن نظام العلل يجد نهايته هنا، فالتراب صلب جدا والمجرفة لا تنفذ فيه. فبالقوة العميقة للاستعداد الوجودي، فالرغبة في المعرفة *Libido sciendi*، والميل الفني الطبيعي أو حس الأعمال، يطابق القانون المؤسس الذي يقتضيه وينتجه ثم يدعمه. فلا يمكن لقانون

اجتماعي أن يشتغل إلا إذا استطاع أن يعتمد على «أفراد ذوي استعداد قبلي ليتصرفوا كفاعلين مسؤولين، وأن يجازفوا بأموالهم ووقتهم، وأحيانا بشرفهم أو بحياتهم لمتابعة الرهانات والمصالح الذي يقترحها، والتي من زاوية نظر أخرى، يمكن أن تبدو وهمية». 3 فالقانون الأساس الذي يفرض استثماراته - على فنان ما يظل لا عقلانيا بالنسبة إلى مصرفي (ينبغي أن نضع في بالنا أن الأمر يتعلق، في هذه الحالة، بتأهيل الهابيتوس المرتبط بموقع ما وليس العبور الاجتماعي الخاص أو الفردي 4Idiosyncrasie، إنه الهابيتوس الفردي الذي يمكن أن يكون متباينا ومستثمرا، على الأقل إلى حدود نقطة ما، في الحقلين معا وفي الوقت نفسه.

ليس هنالك ما يقال بشأن القانون، يقول بورديو، يجب أن نكون في صف التأكيد الباسكالي: «القانون هو القانون، ولا شيء أكثر من ذلك». 5. يميل تصور النوموس طبيعيا إلى أنه لا يوجد أساس لتعسفية المؤسسة: «الأساس الوحيد الممكن للقانون هو البحث في التاريخ الذي يدمر بدقة كل أنواع الأسس. ففي مبدأ القانون لا يوجد شيء سوى التعسفية». 6. إن إدراك المعنى والشكل الخاص للضرورة التي تضم مبدأ التعسفية هذا، يعود إلى مساءلة قانون ما هو رمزي في الأنثروبولوجيا المنسوبة إلى بورديو. فإذا كان عالم الاجتماع يقدم نفسه فقط باعتباره أحد ورثة باسكال، فإنه يخوز موقعه أيضا كوريث نقدي، ولكن مباشر للتقليد البنيوي. فالفعل الذي يؤسس النوموس ينبغي أن يكون مدركا بالفعل في الإخلاص الأكبر لمبدأ الفارق التفاضلي أو المعارضة المتميزة التي تضع المعنى والقيمة كأثر للاختلاف وتدرك الوظيفة الرمزية كـ «سلطة فاصلة تميز التشخيص (أو الإقرار الحدي أو المرضي) Diacrisis، والقدرة على التمييز

Discretio الذي، من الاستمرارية المتعذر قسمتها، يجعل الوحدات الخفية تنشق، ومن اللامبالاة ينجم الاختلاف» 7. يولد قانون المعنى من تعسفية القسمة الأولى التي لا تدين للطبيعة بشيء، لكنها تدمغ الانحياز الضروري للمجتمع. 8 لأن اللاتحديد الطبيعي يفرض اختراع تركيب رمزي يسمح للإنسانية بالحدوث، وذلك بإعطائها وسائل وجود اجتماعي لا بيولوجي فقط. فالاختراع الاعتباري هو ضروري إذن، ويفرض، علاوة على ذلك، ومن أجل التقليد السيميولوجي المتحدر عن سوسير، الضرورة المتأخرة للنسق الذي يرتب القيم الاعتبارية. إنه لا يمكن إعطاء الدلالة بشكل مستقل عن علاقات التعارض التي تحافظ عليها الدوال في قيمتها المميزة: «كل مقدس يلحقه مدنس، وكل تميز ينتج ابتذاله» 9. فالمجتمع ينزع إلى التفاهة، وإلى العبث، ولكن فقط بطريقة فارقة مميزة.

فالمعنى يجزئ ويميز، وعند بورديو، فهو ينفصل هنا عن النموذج السيميولوجي، فهذا التمييز له، فضلا على ذلك، من الثقل ما يجعله مستثمرا من لدن مختلف الطوائف الاجتماعية كأداة ورهان لتصنيفاتها. فالنوموس ليس فقط تأليفا ضروريا لمبدأ رؤية اعتبارية، وإنما هو دائما نتاج مبدأ قسمة اجتماعية كذاك. فالضرورة الرمزية هي ضرورة اجتماعية لأن كل ممارسة رمزية هي أخلاقية axiologique ومرتبة وفق وجهة نظر مهيمنة: «بمجرد أن نقول أبيض أو أسود، نقول حسن أو سيء» 10. ويشغل التعارض المميز كتراتبية للشرعية، لأنه يثمن ويفضح. ويوضح قيمة الفن في اللاقيمة، فلا يستحق كل الناس أن يكونوا فنانيين.

هوامش نوموس:

- 1- La Distinction. Critique sociale du jugement, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1979, p. 191.
- 2-Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997. p. 117.
- 3-Leçon sur la leçon, Éd. de minuit, Paris, 1982. p. 47.
- 4 - Idiosyncrasis: سلوك خاص بفرد ما إزاء التأثيرات المختلفة لفاعلين خارجيين. المترجمة.
- 5- Méditations Pascaliennes, ibid, p. 116.
- 6-Ibid, p. 114.
- 7-La Distinction. Critique sociale du jugement, ibid, p. 559.
- 8-Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de : Trois études d'ethnologie kabyle (1972), coll. « Points Essais », Éd. du Seuil, Paris, 2000. p. 289.
- 9-Leçon sur la leçon, Éd. de Minuit, Paris, 1982. p. 52.
- 10-Questions de sociologie, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980. p. 133.

## هايتوس

يعطي بورديو ترجمة شخصية لهذا المفهوم الذي يعود إلى زمن طويل قبل التاريخ، منذ أرسطو إلى نوربرت إيليا، ومرورا بفلاسفة القرون الوسطى، أمثال ليبنتز، وهوسرل، وميرلو بونتي، ذلك: «أن التكيفات المرتبطة بطبقة خاصة بواسطة شروط وجود تنتج الهايتوس، أي أنساق استعدادات دائمة، بحيث يمكن تغيير موضعها لتشتغل كمبادئ مولدة وكتنظيم للممارسات والتمثيلات التي تستطيع أن تكيف هدفها موضوعيا من دون افتراض مقصد واع للغايات، وتحكم سريع في العمليات الضرورية للوصول إليها، فهي «منظمة» و«مطرده» موضوعيا دون أن تكون قط نتاج الإذعان للقواعد، ولكونها هذا كله، فهي منظمة جماعيا من دون أن تكون نتاج الفعل المنظم لقائد جوقة موسيقية»<sup>1</sup>.

يتعلق الأمر بالتصور المركزي لفكر بورديو: فهو مثقل بوظيفة نظرية معتبرة، إنه يشتغل (ترادفيا) مع مفهوم الحقل، وبما أن الحالة هي نفسها مع التصورات الترتيبية، فينبغي، في المقام الأول، باعتراف كاتبها كذلك، بحيث يسمح بإبعاد المسائل المغلوطة. لكن هذا التصور مثقل أيضا بحمولة تفسيرية كبيرة. فالهايتوس هو، بالفعل، وجود موضوعي بالقوة، أو كما يقول بيرس، «وجود فعلي بالقوة»، ينزع لأن يخرج إلى حيز الفعل،

وأن يفعل فعله في الممارسات والتمثيلات الذي يصوغها على الدوام. ويقدم بورديو الهابيتوس بعبارات البنيات البانية (بإحالة على البنيوية الذي يريد، مع ذلك، أن يتميز بها) أو المبدأ المولّد، في تشابه، مع الأنحاء التوليدية لتشومسكي. فالهابيتوس ينتج أفعالا في الوقت الذي يكون منتجاً هو نفسه من لدن التكيفات التاريخية والاجتماعية، هذا لا يعني أنه محدد نهائياً، إنه يولّد، بطريقة غير آلية، سلوكات كيفية موضوعياً مع منطق الحقل الاجتماعي المعني، ومسموح بها، فهي إذن محددة من طرفه. ويلح بورديو على الخاصة المدمجة للهابيتوس (بصيغة الجمع) التي تنقش في الأجساد والحركات والوضّعات بعضاً من مظاهر التكيف الاجتماعي، والتي تبدو هكذا كأنها «طبيعية» بالنسبة إلى الفاعلين الذين لا يدركونها إلا من خلال الهابيتوس الخاص بهم.

وتخص نظرية الهابيتوس نوعاً من الأفعال التي لا تعرضها النظرية العقلانية، والتقدير العقلي: فالفاعلون يحددون اختياراتهم تلقائياً بفعل الهابيتوس الخاص بهم، ومن دون أن يحتسبوا لذلك الإكراهات التي تثقل قراراتهم، وخصوصاً ثقل الماضي والتاريخ، وذلك لكونه مدمجاً ومؤقلاً، فيمضيان من غير أن يلتفتا إليه النظر. ويطلق بورديو اسم «لاوعي» على نسيان التاريخ الذي هو ثمرة لأقلمة التكيف. يسمح لنا الهابيتوس بالتطور «مع الطبيعي» (الطبيعي المكتسب) في حقل معطى من غير أن نكون مضطرين للتفكير في كل أفعالنا وحركاتنا: فالهابيتوس «يقتصد» التقدير العقلي والتفكير. وهكذا نرى بأن مفهوم الهابيتوس لا يهم سوى نوعاً معيناً من الممارسة، صحيح تلك العديدة والمتميزة أكثر في الحياة، وفي المجتمع، أي تلك التي لا هي مكرهة آلياً بأسباب خارجية، ولا هي

منعكسة أو محسوبة. وأخيراً، فالهايتوس ليس مبدأ فعل فحسب، بل إنه يصنع أنظمة ترتيب وإدراك مطابقة للنظام الاجتماعي التي ليست إلا استبطاناً له، إنه في مبدأ البنيات العقلية أو الإدراكية المهيمنة في حقل معطى. ولكونه مؤثراً كطبيعة ثانية، فإن الهايتوس يسوّغ لنا ملامح الحياة الاجتماعية بحيث يجعلها طبيعية، ومسلمات بناها المجتمع فعلاً، ثم «أقلّمها» لتصير شرعية: وبهذه الصفة، فهو عامل وهم. نستطيع أن نتوقف (بصعوبة) على هايتوس الطبقة، وعلى وجه التحديد، اللساني منه (كشهادة في فيلم *My Fair Lady* فالتعلم القاسي لـ *Elisa Doolittle* البائعة الصغيرة في (couvent Garden)، والتي هي مرغمة على التخلي عن نبرتها الكوكبية وتزعم أنها دوقة)، إلا أن مجرد الوعي هو غير كاف (وهم مثالي) لأن الهايتوس محفور في الأجساد، ويتطلب الأمر جهداً للتفسير والتدبير والتحكم في الاستعدادات الخاصة. 2 فهيايتوس الطبقة له مدته الزمنية، ولا يقبل الانعكاس بالضرورة، فالأدب يعج بنماذج لهذا كما في *A la recherche du temps perdu*، حيث يُكره الشاب مارسيل على أن يصير متميزاً مثل آل غرامونت الذي أصبح يتردد عليهم، وفي *Le rouge et le noir* يتعلم جوليان صوريل، ابن الفلاح، كيف يصير غندورا يافعا عند الدوق الذي يشتغل أمين سر عنده، ولكن كما هو الحال دائماً في الواقع ذي علامات الوقف والفواصل، وهو ما يعبر عنه بورديو بـ «الدعوة إلى مراعاة النظام»، فالطموح يعاقب بوحشية.

لقد تمت مؤاخذه بورديو دائماً على الحتمية التي تبدو مرتبطة بمفهوم الهايتوس، لكن حسب رأيه، «فإن الهايتوس ليس هو القدر الذي عرّكنا أحياناً». 3 لقد نوّه، على الدوام، إلى هامش «اللعب» المحتمل من



طرف الهايتوس، والذي يسمح بالارتجال في الفعل، وبالمحافظة إجمالاً على ضبط السلوكات. وقد أمكننا الحديث أيضاً عن الآلية المتعلقة بالطريقة التي يولّد بها الهايتوس الممارسات، إلا أن بورديو قد حدد أن كفاءات الهايتوس تعترض كذلك على الضرورة الآلية كما على الحتمية الانعكاسية. فالهايتوس يحافظ على هامش حرية للفاعلين. وصحيح كذلك أن إدماج الإكراهات يفرز نوعاً من الحرية داخل حقل معطى، بحيث يجعل حتى الإبداع ممكناً (فالموسيقي لا يستطيع تأليف قطعة موسيقية إلا إذا أدمج أنظمة عملية ومعايير يضع فيها تشكيلات، ثم يدرس التأليف الموسيقي). يوجد في الهايتوس ما هو أكبر من فلسفة إكراهات اجتماعية وضرورة لإدماجها: إنها فلسفة قدرات أو مهارات مكتسبة، وثمره عقلانية عملية لا يمكن اختزالها في العقل النظري.

وأخيراً، استطعنا أن نؤخذ مفهوم الهايتوس على العدد الهائل من الخدمات النظرية التي كان من المفروض أن يسديها إلى الفكر الاجتماعي، وإسهابه في الوصف البسيط مع الانتظامات الإحصائية الملاحظة (نقد موجه عادة إلى التصورات الترتيبية). لكن يبدو أنه من الصعوبة بمكان تجاوز التصورات الترتيبية الذي يكون من باب التبسيط الاعتقاد بأنها لا تحيلنا على الفضائل المنومة لدى الأدب الأنجلوسكسوني الغزير والجاد حول الموضوع، وذلك حين نريد أن نفسر، لا أن نصف فقط، انتظامات العالم الاجتماعي أو الانتظام بشكل عام. هذا لا يعني، بالطبع، أن مفهوم الهايتوس يقاوم كل الانتقادات، أو إنه ذو نتائج قياسية في جميع مجالات تطبيقه. إنه مرَّحَّب به بشكل خاص، في دراسة الألعاب والممارسات الجماعية حيث تتم تعبئة مقدرة تقنية مكتسبة: فالنماذج

الجيدة للهابيتوس تهم لاعبي مباراة حيث تفترض الإنجازات المضبوطة هابيتوسا متماثلا ومتوافقا بينهم (مثل عازفي جوقة موسيقية) وينطوون على جزء من الآلية، والاستباق والإبداع (قابل للتبرير، حسب بورديو، من عقلانية تطبيقية لا نظرية).

### هوامش هابيتوس:

- 1-Le Sens pratique, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 88-89.
- 2-Réponses. Pour une anthropologie réflexive, (avec L.J.D Wacquant, coll. « Libre Examen », Éd. du Seuil, Paris. 1992, p. 111.
- 3-Ibid, p. 108.

## وهم

يستعير بورديو مفهوم الوهم من الـ Homo Ludens الشهير لصاحبه J. Huizinga. . في هذه الدراسة المستندة إلى الوظيفة الاجتماعية للعب، فإنه يؤهل الشكل المميز للاستثمار الذي يستلزمه اللعب حين يؤخذ بشكل جدي على قاعدة اشتقاق خاطئة تحيلنا على الكلمة اللاتينية Ludus (لعب). ومن أجل مصلحة المماثلة بين اشتغال الحقل واشتغال اللعب، فإن بورديو يستعيد النواة العقلية بحذافيرها حتي يميز إدراكه غير المنفعي للمنفعة. إن فائدة الهايتوس ليست هي متابعة الغايات الاقتصادية، وحساب ما هو مكلف، ولكن أن تكون بالفعل موظفا في اللعب الاجتماعي الذي تكون شريكا فيه: «الوهم أن تقع في فخ اللعب، أن تقع في الفخ باللعب، أن تعتقد أن الأمر لا يستحق كل هذا العناء، أو لنقل ذلك ببساطة، أن هذا يستحق اللعب». 1 وطبقا لهذا التصور، فإن المنفعة توجد إذا تصوريا مرتبطة بالانتماء إلى حقل ما، فـ «Intersse» «يهم»، يذكر بورديو، معناه «أن تكون». 2 فالهايتوس الذي «هو موجود» أي أنه يشارك في اللعب بمنحه اعتقادا فوريا في رهاناته، يتميز عن ذلك «غير الموجود»، يعني ذلك الموجود خارج اللعب، والذي يبدو له اللعب كما لو كان خاليا من المصالح، وذلك في الحدود التي لا تستدعي من ممارساته ورهاناته

شيئا، ثم تتركه لا مباليا. يتميز الوهم الخاص بالحقل الديني مثلا، بأنه «قد ينجز شيئا ما بواسطة الدين والكنيسة والأساقفة، وبما يقال حول ذلك، بأن يتحيز إلى العالم اللاهوتي ضدا عن قصر العدالة Dicastère... إلخ». 3.

إن إدراك التصور يفرض إذن إدراك الدلالة المنفعية لهذا الاعتقاد العملي في قيمة اللعب: اعتقاد ترتيبى أكثر منه تمثيلي، فالوهم يكون إذا استثمارا بمعنى نزوعا ومبدأ للفعل. 4. إنه يمثل في الآن ذاته الحكم التفاضلي الذي يجعل مني صاحب اختلافات عملية لا توجد لدى فاعل لا يتقاسم هذه المنفعة النوعية، وأن هذا الحكم ليس حكما نظريا لأن هذه الاختلافات تهمني وترهنني عمليا وواقعا. في الحد الذي ترفض فيه الفلسفة العملية لبورديو أن تنفصل عن البعد الإدراكي والبعد التحفيزي (الوجداني)، في هذه الحالة، فإن الاعتراف (إدراك) اللعب والاعتراف (تقدير) رهاناته، ينبغي دائما أن نرى في الوهم أهلية وميلا في نفس الوقت. إن الاعتقاد المرتبط بالحقل الديني هو كذلك شكل معرفة موجّهة من طرف مصلحة بمثابة محرك للألعاب والرهانات التي من شأنها أن تدع الملاحظ العاجز عن الاعتراف بها عديم التأثير (بالمعنى المزدوج للكلمة)، فالاستنكار تجاه تعيين هذا الأسقف أو ذاك يملك كل الحظوظ لبيدو له دالا، وتافها أو سخيها.

فالوهم إذا اهتمام عملي، إنه استثمار ومبدأ للإدراك. لكنه هو كذلك ما يعطي معنى واتجاها للوجود: «إنه اهتمام بالأشياء التي يتحكم وجودها وثباتها، بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، في وجودي وثباتي الاجتماعي، وكذا هويتي وموقعي الاجتماعي». 4. فأن تشغل موقعا في الفضاء الاجتماعي أو في حقل معطى يدل، بالفعل، على حيازة ميل مطابق لهذا

الموقع. يولد الموقع استعدادا في الحدود التي أكون مرتبطا ذاتيا بالمواقع الموضوعية التي تؤسس موقعي. ويولد الموقع من صدفة إدراكي لنسق التعارضات المميزة التي تبني الوجود الاجتماعي وتحدد هوية موقعي واستثماري العملي داخل هذا الموقع. وهكذا فإن المعنى الأساس للوهم يكمن في منح معنى وقيمة مورّطان عبر تجسيد موقع ما. هذا التجسيد يلزم ضرورة باتخاذ موقف، وتموقع بالنسبة إلى هويتي وإلى التعارضات التي تكونها في فضاء لا يملك إلا معنى العلائقي. إن «ما يوظفه الأفراد والجماعات في المعنى الخاص الذي يعطونه لأنساق التصنيف المشترك عبر استعمالهم له، يكتب بورديو في *La Distinction*، هو إلى أبعد حد أكبر من منفعتهم بالمعنى العادي للكلمة، إنه وجودهم الاجتماعي كلية، وكل ما يحدد الفكرة التي يكونونها عن أنفسهم».<sup>5</sup>

لهذا السبب، فليس متناقضا أن يتم غطس الفاعل في منطق حقل يفترض جهله بالشروط التي تجعل منه ماهو عليه، والتي تمنعه من هنا أن يرى نفسه كما هو. هذا الوهم الذي يُقبل أن يعاش من غير أن يكون مقبولا بشكل جلي، إن «ألعاب الخيبة الذاتية هذه، التي تسمح بتأييد الوهم حول الذات»، تقيم قاعدة خلفية ضرورية ولا جدال حولها، لأنها لا تقبل الجدل بموجب ضرورتها في كل أفكار وأفعال الفاعل، وعربون قبول شامل لغايات الحقل، إن: «الوهم كانخراط فوري في ضرورة حقل ما له حظ أقل ليظهر في الوعي الذي يوجد في مأمن من النقاش: باسم الاعتقاد الأساس في رهانات النقاش، وفي المسلمات القبلية المسجلة حتى في فعل النقاش، فإنها شرط النقاش الذي لا يناقش».<sup>6</sup> فالوهم يعيّن إذن القدرة على الانخراط في ضرورة حقل على غير نمط الرضى العقلي والانعكاسي،

لأنه باعتباره فورياً، فإنه يقضي، على العكس من ذلك، وبالتحديد، المسافة التي تسمح بمساءلة هذه الضرورة. فلا وجود لأي فعل عقلي في قاعدة قبول قيم ومبادئ أساس للحقل: إن انتظام الممارسة والسلوكات والأفكار المميزة للحقل، هي أساس الوهم: «ليس الوهم سوى نظام المبادئ الصريحة، والفرضيات التي نضعها وندافع عنها، ولكن من الفعل، ومن الرتبة، ومن الأشياء التي نقوم بها، والتي نفعلها لأنها تُفعل ولأننا فعلناها أيضاً على الدوام». 7 فهذا الوهم ضروري على الذات نفسها وعلى العالم، فشكل البراءة هذا هو نتاج انخراط، «إجماعي في حدود حقل ما».

إن «افتتان» الفاعل بالقوانين التي تؤسس الحقل تنتج شخصيته الاجتماعية وتوظيفه في هذا العالم المصغر المعيش بوصفه بديها ومقلقا: «فالوهم هو هذه الكيفية للوجود داخل العالم، أن تنشغل بالعالم الذي يجعل الفاعل ربما متأثراً بشيء جد بعيد، أو حتى غائب، ولكنه مشارك في اللعب الذي هو ملتزم به». 8. إن هذا الوهم ضروري على الذات نفسها وعلى العالم، فشكل البراءة هذا هو نتاج انخراط «إجماعي في حدود حقل ما»، وذلك للدوكسا (مجموع الاعتقادات الأساس، والعقائد الخفية) التي تحدده خاصة وأنها تنقل قيم الحقل التي تحدد ماله أهمية، كالرهانات، ثم ما ينبغي إهماله، بل الحط من قيمته.

يلعب الوهم إذن دوراً أساسياً في اقتصاد انتظارات واستثمارات الفاعل الاستراتيجية، موصلاً، بطريقة خفية، هذه «الآمال الذاتية» إلى «الحظوظ الموضوعية» التي يمنحها الحقل. إن أصالة المثال الاستراتيجي الذي يتبناه بورديو يكمن، على حد سواء، في لبوسية مفهوم الاستثمار الاستراتيجي الذي يدعيه. فلا تختلف استراتيجيات الهايتوس فقط عن

تلك الخاصة بنموذج الفاعل العقلاني لأنها تستلزم التقدير الواعي، بل إنها تتميز أيضا بكونها تخون الارتباط بالحقول والمواقع. إن استثمارات الحقل بالهابيتوس في الوهم هي بالفعل، بعد وجداني لا يتخلف عن استدعاء نظرية التحليل النفسي. فالتقارب مع التحليل النفسي هو، من جهة أخرى، يسترعي الانتباه بقوة بواسطة الاستعمال المنافس، الذي صار نادرا أكثر، بالرغم من أنه يتردد كثيرا في النصوص المتأخرة حول المفهوم الفرويدي لليبدو («يتعلق الليبدو تماما بأساس الدعوى حتى نعتبر عما سميته وهما أو استثمارا»<sup>9</sup>. في الواقع، فإن بورديو بإدراكه للمنفعة العملية وللوهم، فإنه يربط «المنفعة لأجل» الموضوع بـ «المنفعة لـ»، ومن جانب آخر، فهو يفسر أن «كلمة استثمار ينبغي لها أن تكون مفهومة بالمعنى المزدوج للاستثمار الاقتصادي - ماهو موضوعي دائما مع كونه غير مقدر حق قدره هكذا - وبالمعنى الوجداني الذي يمنحه التحليل النفسي»<sup>10</sup>.

فالتصور المحور في فلسفة بورديو الذي هو تصور الوهم، لم يدرس، بكل تأكيد، بما فيه الكفاية مقارنة بالتصورات الكبرى لبورديو. أكان ذلك ناتجا، من دون ريب، وفي جزء كبير منه، عن كون تصور الوهم لم يُفرض إلا متأخرا في التناسق التصوري لنظرية الممارسة، وذلك خلال سنوات الثمانينيات، في حين أن الجوهري في التصورات الأخرى الأساس، في هذه الأخيرة، قد تم اكتسابه خلال تيار السبعينيات. إنها المكانة المرموقة التي نالها في الصفحات الأخيرة من الدرس الافتتاحي لكوليج دو فرانس<sup>11</sup>. كما أن الأهمية التي يضيفها على عدد من تحليلات تأملات باسكالية تلقي الضوء، من جانب، على تحفظ بورديو تجاهها في النصوص السابقة (التي يبدو فيها مشتتا، وأيضا متنازعا من طرف ألفاظ

الاهتمام، والاعتقاد، والاستثمار). لأن مفهوم الوهم، كما يتضح من النصوص الفلسفية لبورديو «الأخير»، ينكشف بالفعل من «فكرة الإنسان» هذه «المستلزمة من طرف خطة ونتائج» علم الاجتماع المنسوب إلى بورديو، الذي «تم تركه، لما هو جوهري، في حالة مضمرة». 12 هذه القناعات الأنثروبولوجية الواقعة تحت تحليلات سنوات إعداد نظرية علم الاجتماع، ظلت خفية لأنها ظهرت من حس عملي للأشياء النظرية حيث ظل بورديو، بكل بداهة، يخشى تحويلها بإظهارها، في تبرير ذي نزعة نظرية ومن دون موضوع. إن وجود تصور الوهم في قلب معالجة أغلب الأسئلة الأنثروبولوجية الكبرى التي قرر عالم الاجتماع، أخيراً، مواجهتها حتى يعيد النظر في منفذ للهجوم: تاريخانية المعنى، وذاتية الكائن الاجتماعي، والهيمنة الرمزية، ومعنى الوجود، إلخ...



هوامش وهم:

- 1-Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, Éd. du Seuil, Paris, 1992, p. 151.
- 2-Ibid, p. 151.
- 3-Choses dites, coll. «Le sens commun», Éd. de Minuit, Paris, 1987, p. 106-107.
- 4-Réponses, Pour une anthropologie réflexive, (avec, L.J.D. Wacquant), coll. « Libre Examen », Éd. du Seuil, Paris, 1992, p. 94.
- 5-La Distinction. Critique sociale du jugement, coll. « Le sens commun », Éd. de Minuit, Paris, 1979, p. 557.
- 6-Méditations Pascaliennes, coll. «Liber», Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 122.
- 7-Ibid, p. 123.
- 8-Ibid, p. 162.
- 9- Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, ibid, p. 153.
- 10- La Distinction. Critique sociale du jugement, ibid, p. 94.
- 11-Leçon sur la leçon, Éd. de Minuit, Paris, 1982, p. 47-54.
- 12-Méditations Pascaliennes, ibid, (Quatrième de couverture)



## المراجع المعتمدة في الترجمة

### أ- باللغة العربية:

- 1 - حجازي، سمير سعيد - معجم المصطلحات الحديثة في علم النفس والاجتماع ونظرية المعرفة، عربي- فرنسي، دار الكتب العلمية- بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005
- 2 - سهيل، إدريس- المنهل، دار الآداب، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة عشرة- 1994.
- 3 - عبد النور، جبور- معجم عبد النور المفصل، عربي-فرنسي، دار العلم للملايين- بيروت، لبنان- الطبعة الرابعة، 1996.
- 4 - علوش (سعيد)، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة (عرض وتقديم وترجمة) السلسلة الأولى، مطبوعات المكتبة الجامعية- الدار البيضاء، 1984.
- 5 - المعجم العربي الأساسي -سلسلة لاروس- تأليف وإعداد جماعة من كبار اللغويين العرب بتكليف من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ALESCO -1989
- 6 - يوسف محمد رضا- الكامل الكبير- قاموس اللغة الفرنسية الكلاسيكية والمعاصرة والحديثة- فرنسي-عربي، مكتبة لبنان ناشرون- الطبعة السادسة- 2007 - بيروت لبنان.

### **ب- باللغة الفرنسية:**

- 1-Bastin , Georges- Dictionnaire de la psychologie sexuelle- Charles DESSART, Éditeur, BRUXELLE- 1970.
- 2-DICTIONNAIRE DE LA SOCIOLOGIE, -Larousse, Paris, Édition 1990.
- 3-LE NOUVEAU PETIT ROBERT, Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française- Nouvelle Édition de Paul ROBERT- Paris, 1996.
- 4-PETIT LAROUSSE EN COULEURS- Dictionnaire Encyclopédique pour tous, Librairie Larousse- 1980.

### **ج- باللغة الإنجليزية:**

- 1-MUNIR BAÂLABAKI- AL-MAWRID- A MODERN ENGLISH-ARABIC DICTIONNARY- DAR AL-ILM LILMALAYEN.BEIRUT, LIBANON SIXTH EDITION, 1973.

### **Bibliographie indicative**

#### **1- Ouvrages de Pierre Bourdieu**

- Sociologie de l'Algérie, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1958.
- Travail et travailleurs en Algérie (avec Alain Darbel, Jean-Paul Rivet et Claude Seibel), Paris-La-Haye, EHESS- Mouton, 1963.
- Le Déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie (avec Abdelmalek Sayad), Paris, Ed.de Minuit, 1964.

- Les étudiants et leurs études (avec Jean-Claude Passeron et Michel Eliard), Paris-La Haye, EHESS-Mouton, 1964
- Les Héritiers, les étudiants et la culture (avec Jean-Claude Passeron) Paris, Ed.de Minuit, 1964.
- Un Art moyen, essai sur les usages sociaux de la photographie (avec Luc Boltanski, Robert Castel et Jean-Claude ChamborEd.on), paris, Ed.de minuit, coll. « Le sens commun», 1965.
- L'Amour de l'Art. Les musées d'art européens et leur public (avec A. Darbel et D. Schnapper), Paris, Ed..de minuit, coll. « Le sens commun », 1966.
- Le Métier de sociologue. Préalables épistémologiques (avec ChamborEd.on J.-C., Passeron J.-C.), Ecole des hautes études en sciences sociales & Ed.itions Mouton, Paris/Berlin/New York, 1968.
- La Reproduction, Éléments pour une théorie du système d'enseignement (avec Jean-Claude Passeron), Paris, Ed..de minuit, coll.. « Le sens commun »,1970.
- Zur Soziologie symbolischer Formen, Suhrkamp, Francfort/M., 1970.
- Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de : Trois études d'ethnologies kabyle, coll. Genève, Droz, 1972.
- Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles, Paris, Ed. de Minuit, 1977.
- La Distinction. Critique sociale du jugement, Paris, Ed.de minuit, coll. « Le sens commun », Paris, 1979.



- Le sens pratique, Paris, Ed.de minuit, coll. « Le sens commun », 1980.
- Questions de sociologie, Paris Ed.de minuit, coll. « Le sens commun » 1980.
- Leçon sur la leçon, Ed..de minuit, Paris, 1982.
- Ce que parler veut dire.L'économie des échanges linguistiques, Paris, Fayard 1982.
- Homo academicus, Paris, Ed. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1984
- Choses dites, Paris, Ed. de minuit, coll. «Le sens commun», 1987.
- L'Ontologie politique de Martin Heidegger, Paris, Ed. de minuit, coll. « Le sens commun », 1989.
- La Noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps, Paris, Ed.de Minuit, coll.« Le sens commun », 1989.
- Language and symbolic power, Cambridge, Polity Press, 1991.
- Réponses. Pour une anthropologie réflexive (avec L.J.D.Wacquant), Paris, Ed. du Seuil, coll. «Libre examen», 1992.
- Les règles de l'art. genèse et structure du champ littéraire, Paris, Ed. du Seuil, coll. «Libre examen », 1992.
- La misère du monde (sous la direction de), Paris, Ed. du Seuil, coll. « Libre examen », 1993.
- Libre-échange (avec Hans Haacke), Paris, Ed. du Seuil, coédition avec les presses du réel, coll. « Libre échange », 1994.

- Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, Paris, Ed. du Seuil, 1994.
- Sur la télévision, suivi de l'emprise du journalisme, Paris, Ed. raison d'agir, 1996.
- Méditations pascaliennes, Paris, Ed. du Seuil, coll. «Liber», 1997.
- Les Usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique, INRA, 1997.
- Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale, Paris Ed. Liber/Raisons d'agir, 1998.
- La Domination masculine, Paris, Ed. Du Seuil, coll.«Liber», 1998.
- Propos sur le champ politique, Lyon, Presse universitaires de Lyon, 2000.
- Les structures sociales de l'économie, Paris, Ed. du Seuil, coll. « Lieber », 2000.
- Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen, Paris, Ed. Lieber/ raison d'agir, 2001.
- Langage et pouvoir symbolique, coll.«Points essais» Paris, Ed. du Seuil, 2001.
- Sciences de la science et réflexivité. Cours du collège de France 2000-2001, Paris Ed. Raisons d'agir, coll. « Cours & Travaux », 2001.

- Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner. Entretien avec Antoine Spire, La tour d'Aigues, Ed. de l'aube, coll. « Monde en cours/intervention » 2002.
- Le bal des célibataires, Crise de la société paysanne en Béarn, Paris, Ed. du Seuil, coll. « Point Essais », 2002.
- Interventions 1961-2001. Science sociale et action politique (textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo), Marseille, Ed. Agone, coll. « contre-feux », 2002.
- Images d'Algérie. Une affinité élective (ouvrage conçu par F.Schulteis et C.Frisighelli), Ed. Actes Sud, 2003.
- Esquisse d'une auto-analyse, Paris, Ed. Raisons d'Agir, coll. « Cours & travaux », 2004.
- Esquisses algériennes, Paris, Ed. du Seuil, coll. « Liber », 2008.

## **2- Bibliographie sélective des principaux ouvrages consacrés à Pierre Bourdieu**

- Accardo A., Introduction à une sociologie critique, lire Pierre Bourdieu, Marseille, Agone, 2006.
- Accardo A., Corcuff P. (textes choisis et commentés), La Sociologie de Bourdieu, Bordeaux, Le Mascaret, 1996.
- Addi L., Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu- Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, Paris, La découverte, 2002.



- Boltanski L., Rendre la réalité inacceptable. A propos de La production de l'idéologie dominante, Paris, Demopolis, 2008.
- Bonnewitz P., Pierre Bourdieu, vie, œuvre, concepts, Paris, Ellipses, coll. « les grands théoriciens », 2002.
- BPI/ Centre Pompidou ; avec le conseil scientifique de P. Corcuff, Pierre Bourdieu : Les champs de la critique, colloque organisé par BPI les 28 février et 1er Mars 2003, Paris, BPI/ Centre Pompidou, coll.. « BPI en actes », 2004.
- Bouveresse J., Bourdieu, savant & politique, Marseille, Ag-one, coll. « Banc d'essai », 2003
- Bouveresse J. et Roche D. (dir.), La liberté par la connaissance : Pierre Bourdieu, Paris, Odile Jacob, coll.. « Coll. ège de France », 2004.
- Cazier (dir.) Abécédaire de Pierre Bourdieu, Mons, Ed..Sils Maria, coll. « ABéCédaire », n°2, 2006.
- Champagne P., Christin O., Mouvement d'une pensée, Pierre Bourdieu, Paris Bordas, coll. « Philosophie présenté », 2004.
- Corcuff P., Bourdieu autrement, fragilité d'un sociologue de combat, Paris, Textuel, 2003.
- Dubois J., Durand P. et Winkin Y. (dir.), Le Symbolique et le social. La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu ( Actes du Colloque de Cerisy-La-Salle, 11-19 juillet 2001), Liège, Les éditions de l'université de Liège, 2005.

- Encrevé P. et Lagrave R.-M. (dir.), Travailler avec Bourdieu, Flammarion, Paris 2003.
- Lahire B. (dir.), Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques, Paris, Ed. de La découverte, coll. «Textes à l'appui », 1999.
- Lescourret M.-A.(coord.), Pierre Bourdieu : Un philosophe en sociologie, Paris Ed..PUF, coll. «Débats philosophiques», 2009.
- Mauger G.(éd.), Rencontres avec Pierre Bourdieu, Théorie et pratique. Perspectives franco-allemandes, coll. « Recherches », La Découverte, Paris, 2006.
- Nordmann C., Bourdieu, Rancière : La politique entre sociologie et philosophie, Paris, Ed. Amsterdam, 2006.
- Pinto L., Pierre Bourdieu et la théorie du monde social, Paris, Ed. le Seuil, coll.« Points Essais », 2002.
- Pinto L., Sapiro G., Champagne P. : Pierre Bourdieu, sociologue, Paris, Fayard, coll. « Histoire de la pensée » , 2004.
- Robbins D. (Ed.), Pierre Bourdieu, 4 vol., London/ Thousand Oaks/ New Delhi, Sage publications, 2000.
- Schusterman R.(Ed.), Bourdieu, a critical reader, oxford Blackwell 1999.

### 3- **Bibliographie sélective des principaux numéros de revues consacrés à Pierre Bourdieu**

- Actuel Marx, « Autour de Pierre Bourdieu », n°20, Presse universitaires de France, 2 semestre 1996.
- Awal, Cahiers d'études berbères, « L'autre Bourdieu », (Spécial P. Bourdieu), Paris, Ed.. de la maison des sciences de l'homme, n°27-28,2003.
- Cahiers du LASA, « Lectures de Pierre Bourdieu », n°12-13, Université de Caen, Caen 1992.
- Critique, « Pierre Bourdieu », n°579-580, Editions de Minuit, aout-septembre 1995.
- Revue internationale de philosophie, « Pierre Bourdieu et la philosophie », n°2, 2002.

### 4- **Quelques perspectives critiques permettant d'éclairer l'approche théorique de Pierre Bourdieu.**

- Benoist J. et Karsenti B. (dir.), Phénoménologie et sociologie, Paris, PUF, coll. « Fondement de la politique », 2001.
- Bourdieu E., Savoir faire, contribution à une théorie dispositionnelle de l'action, Paris, Ed.. du Seuil, 1998.
- Chauviré C., Le Moment anthropologique de Wittgenstein, Paris, Ed. Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2004.
- Chauviré C. et Ogien A. (dir.), La Régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action, Raisons pratiques, EHESS, Paris, 2002.



- Crossley N., *The social Body*, London/ Thousand Oaks/ New Delhi, Sage Publications, 2001.
- Descombes V., *Les institutions du sens*, Paris, Ed. de Minuit, coll.« critiques », 1996.
- Haber S. (dir.), *L'action en philosophie contemporaine*, Paris, Ed. Ellipse, coll. « Philo », 2004.
- Karsenti B., *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1997.
- Ogien A., *Les formes sociales de la pensée. La sociologie après Wittgenstein*, Paris, Armand Colin, coll. « Individu et société », 2007.
- Ogien A., *Les règles de la pratique sociologique*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2007.
- Ostrow J.M., *Social Sensitivity. A study of Habit and experience*, Albany, State of New York University Press, 1990.
- Lahire B., *L'Homme pluriel – Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, coll.« Essais et recherches », 1998.
- Passeron J.-C., *Le raisonnement sociologique. L'Espace non poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, coll. « Essais & recherches », 1991.





يكتسب هذا المعجم أهميته من الكيفية التي استثمر بها ستيفان شوفالييه وكريستيان شوفيري فكر بورديو، أعني مشروعه السوسيولوجي، وكذلك معظم الدراسات التي أنجزت حوله. ويمكننا رصد هذا الاستثمار على ثلاثة محاور: أولهما عمودي، يستحضر مؤلفات بورديو وفق ما تستدعيه المطالب العلمية لبناء هذا المعجم، وأيضا وفق تطور منظوراته السوسيولوجية. وثانيها أفقي، يتتبع حضور التصورات أو المفاهيم في مجموع هذه الأعمال، منوها بذلك إلى النسق الفكري الذي يحكم علم اجتماع بيير بورديو. ثم ثالثها موازي، يستحضر كتابات مفكرين وباحثين يتقاطعون أو يتباعدون، مع فكر عالم الاجتماع، حول مجموع القضايا المطروحة، والذي بصم، بشكل متميز، سوسيولوجيا النصف الثاني من القرن العشرين، وبضع سنوات من العقد الأول للألفية الثالثة.

ففي هذا المعجم نلتقي عبر مشروع بورديو السوسيولوجي مع مرجعيات غزيرة ومتنوعة من فلسفة وعلم اجتماع وتحليل نفسي وأثروبولوجيا وبيداغوجيا ولسانيات إلخ...، إذ يحضر سبينوزا، وباسكال، وهيجل، وماركس، وهيدغر، وهوسرل، وويبر، وفتجنشتين، وليبنتز، وألتوسير، وسارتر، وميرلو بونتي، وهوم، وفوكو، وهابرماس، وبيرس، وباشلار، وفرويد، ودوركهايم، وموس، وليفني شتروس، وكاسيرر، وبانوفسكي، وديوي، وبياجي، وسوسير، وتشومسكي... الشيء الذي يغني المادة المعجمية، ويفتح الكثير من الاستطرادات التي ينبغي الانتباه إلى ورودها داخل نسق فكرة أو جملة، وذلك وفق مطالب استثمارها في إضاءة مداخل هذا المعجم من طرف مؤلفيه بورديو ستيفان شوفالييه وكريستيان شوفيري. كما أثير انتباه القارئ إلى أن الإحالات الواردة في المعجم، منها ما ورد بين مزدوجتين، ومنها ما لم يرد كذلك.



سورية - دمشق - ص.ب: 2322 هاتف: +963 11 56399561  
فاكس: +963 11 56399560 جوال: +963 944624693

=====

08 شارع محمد طويب - سيدي امحمد - ولاية الجزائر  
Tel: 0021321717302 / MOB : 00213553437195  
FAX: 0021321717536

**Dar  
El Djazair**

